Exeg.
524m

Hudkes

Commentar

über den

Brief Pauli an die Colosser.

Von

Joh. Ed. Huther,

Cand. des Hamburg. Ministeriums und ordentlichem Mitgliede der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig.

Hamburg,

bei Johann August Meißner.

1841.

119. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Meinen

lieben Freunden:

Ludwig Duncker,

Licentiaten der Theologie zu Göttingen,

und

Anton Löwe,

Licentiaten der Theologie zu Kiel.

Euch, meine Freunde, diese Schrift zu widmen, fühle ich mich um so mehr getrieben, als Ihr einen nicht geringen Antheil an der Entstehung derselben habt; nicht nur habt Ihr mich, wenn ich meine Kraft der schwierigen Aufgabe nicht gewachsen fühlte, durch freundliches Zureden ermuthigt, die begonnene Arbeit fortzusetzen, sondern auch durch Eure Gespräche mit mir nicht wenig dazu beigetragen, daß sich mir manches Dunkle erhellte, manche Schwierigkeit auflöste; ja auch fern von Euch habe ich doch gleichsam unter Euren Augen gearbeitet, indem ich mich beständig fragte, wie Ihr über das, was ich niederschrieb, urtheilen würdet. Wie oft habe ich da gewünscht, Euch in meiner Nähe zu haben, um in gemeinschaftlicher Berathung mit Euch das Ziel zu erreichen, das mir vorschwebte; und gewiß wäre ich demselben dann um Vieles näher gekommen, als es mir jetzt möglich gewesen ist. Doch habe ich in den Stunden, die ich mir zu dieser Ar-

beit, freilich ſparſam genug, erübrigen konnte, mit Liebe und redlichem Bemühen darnach gerungen, jenem Ziele mich ſo viel als möglich zu nähern. Darum bedenke ich mich auch nicht weiter, Euch dieſelbe darzubieten; nehmet ſie als Freundesgabe mit freundlichem Sinne an, und laſſet ſie Euch ein Zeugniß von der Liebe ſein, die mich an Euch bindet. — Der Herr gebe Euch und Allen, die ihn lieb haben, ein fröhliches Weihnachtsfeſt!

Hamburg, am 15. December 1840.

Euer

Joh. Ed. Huther.

Vorwort.

So Ausgezeichnetes auch in der neuern Zeit auf dem Gebiete der Exegese des neuen Testaments geleistet ist, so läßt sich doch nicht verkennen, daß nicht alle Theile desselben mit gleicher Sorgfalt behandelt worden sind. Während sich namentlich für die Erklärung des Römerbriefes die bedeutendsten Kräfte vereinigt haben, ist für die Auslegung der kleineren Briefe des Ap. Paulus verhältnißmäßig wenig geschehen; unter diesen ist der Brief an die Colosser längere Zeit hindurch fast ganz vernachlässigt worden, bis Bähr sich desselben in seinem, so vieles Treffliche enthaltenden, Commentar angenommen hat; doch ist, wie ich glaube, neben diesem und den späteren Commentaren von Böhmer und Steiger noch Raum zu einer neuen Erklärung desselben gelassen; denn der Forderung einer methodischen Auslegungsweise scheint mir in denselben nicht hinreichend Genüge gethan zu sein. Mit Recht bezeichnet Rückert (in der Vorrede seines Commentars zum Römerbrief) als eine Hauptaufgabe, die der Exeget zu lösen habe, die, daß seine Auslegung methodisch sei, d. h. „daß er den Sinn jeder Stelle vor den Augen seines Lesers so entwickle, daß dieser in den Stand

gesetzt werde, in beständiger freier Thätigkeit dem Verfasser nachzufolgen, jeden seiner Gedanken zu prüfen und allmählig die richtige Auslegung vor sich entstehen zu sehen." Der Exeget hat darnach zu streben, daß er zunächst die Hauptgedanken des auszulegenden Schriftwerkes auffasse, von diesen aus in das Verständniß der dieselben verknüpfenden Nebengedanken und Uebergänge eindringe, also die Gedankenentwickelung des Schriftstellers in sich reproducire und diese dann in seiner Auslegung auf eine klare und überzeugende Weise darlege. Je weniger nun aber ein neutestamentlicher Brief einer logisch geordneten Abhandlung gleich ist und je weniger die von den Aposteln gebrauchten Ausdrücke, um des neuen Lebens willen, das durch das Christenthum in die Welt eingedrungen ist, aus der Kenntniß der griechischen und hebräischen Sprache überhaupt allein verstanden werden können, auf desto mannigfachere Weise lassen sich die einzelnen Sätze auffassen, deshalb muß der Exeget, ehe er sich mit Sicherheit für eine bestimmte Auffassung des Gedankens entscheiden kann, zuerst erwägen, auf wie verschiedene Weise sich die Worte des Schriftstellers, ohne der Sprache irgend wie Gewalt anzuthun, deuten lassen, und dann untersuchen, welche der verschiedenen Deutungen sich durch entscheidende Gründe für die richtige zu erkennen gebe; will er nun auch seine Leser zu einem sichern Urtheile führen, so kann er sich nicht damit begnügen, ihnen nur die Resultate seiner Untersuchung vorzulegen, sondern er muß die Untersuchung selbst vor ihren Augen führen, damit sie sich dadurch

mit ihm des richtigen Verständnisses bemeistern. Auf diese Weise habe ich den Colosserbrief auszulegen gesucht, und, indem ich meine Arbeit veröffentliche, thue ich es mit der Hoffnung, dadurch wenigstens Einiges zu einem immer genaueren Verständnisse dieses Briefes, der durch seinen eigenthümlichen Character das Interesse des Theologen gar sehr in Anspruch nehmen muß, beizutragen. — Freilich läßt sich eine solche Auslegung nicht in einen engen Raum zusammendrängen, vielmehr führt sie eine gewisse Ausführlichkeit mit sich, allein diese kann, wenn sie nur durch gründliche Erwägung des Textes und nicht durch Beimischung fremdartiger Dinge hervorgerufen ist, nicht tadelnswerth sein; auch erscheint dieselbe weniger zweckmäßig für den augenblicklichen praktischen Gebrauch, allein die Rücksicht hierauf darf doch gewiß nie der wissenschaftlichen Behandlungsweise Eintrag thun; übrigens habe ich mich bestrebt, den Commentar so einzurichten, daß die Orientirung so viel als möglich erleichtert werde; endlich liegt es in der hier angewandten Behandlungsweise begründet, daß die Rücksichtnahme auf die früheren Erklärungen zurücktretend ist; deshalb sind auch die Citate aus diesen meistens in die Noten verwiesen, und nur dann, wenn besondere Umstände ein Anderes wünschenswerth machten, in die Untersuchung selbst verwebt.

Ueber die Beschaffenheit der Einleitung habe ich folgendes zu bemerken: Anfangs hielt ich es für passend, die Untersuchung über die Fragen, welche gewöhnlich in der Einleitung abgehandelt werden, der Erklärung des Textes als Schlußbetrachtung nachfolgen

zu lasser, da die Entscheidung über manche derselben von dieser abhängt; allein da sich einerseits voraussetzen läßt, daß der Leser eines Commentars bereits eine Kenntniß von der Schrift, die dieser auslegt, besitzt und vor der genaueren Betrachtung des Einzelnen den historischen Stand der Untersuchungen über die allgemeineren Fragen, als über deren Autorschaft, Entstehung, Veranlassung u. s. w. zu erfahren wünscht, andrerseits auch die Beantwortung mancher jener Fragen nicht durch die Auslegung des Textes bedingt ist, so schien es mir zweckmäßiger, wie bereits Steiger gethan hat, den Stoff zu theilen, so daß die Einleitung dasjenige mittheilt, „was, wie Steiger sagt, der Ausleger im Ganzen anderswoher weiß, als aus der Auslegung des Buches, was aber auf die Auslegung sich bezieht und sie erleichtert", die Schlußbetrachtung dagegen „das Ergebniß des Commentars und seiner Vergleichung mit der Einleitung zusammenfaßt" und also die Entscheidung über manche Fragen giebt, welche in der Einleitung zwar aufgestellt worden, zu deren Beantwortung aber dort das nöthige Fundament fehlte. —

Möge auch dieser Commentar dazu dienen, immer tiefer in die Gedankenproduction des großen Apostels einzuführen und dadurch nach seiner geringen Kraft das Beste der Kirche Christi fördern helfen. —

Huther.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Einleitung.

§. 1.

Authentie des Briefes.

Der Brief an die Coloſſer giebt ſich ſelbſt als ein Schreiben des Ap. Paulus zu erkennen, ſowohl dadurch, daß der Verfaſſer ſich an mehreren Stellen (I, 1. 23. IV, 18) geradezu als den Ap. Paulus bezeichnet, als auch dadurch, daß er von ſich Ausſagen thut, die auch ſonſt dieſem Apoſtel eigenthümlich ſind; er bezeichnet ſich als einen *διάκονος (τῆς ἐκκλησίας) κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ, τὴν δοθεῖσαν μοι — — πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* (I, 25), womit zu vergleichen Röm. XII, 3. XV, 15. 1 Cor. I, 4. III, 10. Gal. II, 9; er erwähnt ſeiner Bande, in denen er ſich um des Evangeliums willen befinde, womit zu vergleichen Phil. I, 7. 13; er nennt IV, 10 ff. Solche in ſeiner Gemeinſchaft, von denen wir wiſſen, daß ſie in einer nähern Verbindung mit dem Ap. ſtanden. Als ein von Paulus verfaßtes Schreiben hat der Brief denn auch von den älteſten Zeiten an bis auf unſere Tage ohne Widerſpruch gegolten. Wenn Euſebius (hist. eccl. III, 15) ihn zu den *ὁμολογουμένοις* rechnete, ſo hatte er hiezu ein unzweifelhaftes Recht, da er nicht nur in einer oder der andern Kirche, ſondern überall, ſowohl in der orientaliſchen, als auch in der occidentaliſchen, in der alexandriniſchen wie in der kleinaſiatiſchen und ſyriſchen, ſo-

wohl in der nordafrikanischen, als auch in der gallikanischen Kirche für paulinisch angesehen ward. Hiefür liegen noch jetzt die bestimmtesten Zeugnisse vor. Hinsichtlich der alexandrinischen Kirche bezeugen dies Clemens Alexandrinus und Origenes. Jener führt Strom. V mit dem Worte: *ὁ θεσπέσιος ἀπόστολος — — πρὸς τοὺς Κολοσσαεῖς γράφων φησί* die Stelle I, 9—11 an; lib. VI, 8 sagt Clemens: *Παῦλος ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς οὐ φιλοσοφίαν διαβάλλων φαίνεται· τὸν δὲ τοῦ γνωστικοῦ μεταλαμβάνοντα ὕψους, οὐκ ἔτι παλινδρομεῖν ἀξιοῖ ἐπὶ τὴν Ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν, στοιχεῖα τοῦ κόσμου ταύτην ἀλληγορῶν, στοιχειοτικήν τινα οὖσαν, καὶ προπαιδείαν τῆς ἀληθείας.* Nicht minder deutlich ist das Zeugniß des Origenes, der, wie er sich öfter auf Aussprüche des Ap. in unserm Briefe bezieht, so namentlich contra Celsum cap. V sagt: *Ὁ μὲν οὖν Παῦλος, συνιδὼν, ὅτι ἐστὶν ἐν φιλοσοφίᾳ Ἑλληνικῇ οὐκ εὐκαταφρονητὰ, τοῖς πολλοῖς πιθανὰ, παριστάντα τὸ ψεῦδος ὡς ἀλήθειαν, φησὶν ἐπ᾽ ἐκείνοις τὸ βλέπετε, μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας κ. τ. λ.* (Col. II, 8). Für die syrische Kirche liefert das Zeugniß die Peschito, deren Ursprung wahrscheinlich ins 2. Jahrh. fällt und die neben den übrigen Paulinischen Briefen auch den Brief an die Colosser enthält. Als Repräsentanten der nordafrikanischen Kirche sind Tertullian und Cyprian anzuführen. Beide spielen nicht nur häufig auf Ausdrücke, die in unserm Briefe vorkommen, an, sondern nennen auch den Apostel geradezu als den Verfasser desselben; so sagt Tertullian (de praescr. adv. haeret.): apostolus — — nominatim philosophiam testatur caveri oportere, scribens ad Colossenses: videte, ne quis sit circumveniens vos per philosophiam et inanem seductionem etc. und Cyprian unter Anderm: Testim. adv. Judaeos lib. III: in epistola Pauli ad Colossenses: instate orationi, vigilantes in ea. Für die kleinasiatische und gallikanische Kirche gilt das Zeugniß des Irenäus, bei dem es adv. haer. III, 14 heißt: Lucas — cooperarius fuit, maxime

Pauli; et ipse — Paulus manifestavit in epistolis; — in epistola, quae est ad Colossenses, ait: salutat vos Lucas, medicus dilectus. — Daß unser Brief auch in der römischen Kirche als paulinisch galt, dafür würde das Zeugniß des von Muratori aufgefundenen Fragmentes angeführt werden können, wenn dieses, wie Hug (Einleitung ins N. T. Th. I, S. 109) annimmt, im Anfange des 3. Jahrh. oder wie Andere meinen, schon im 2. Jahrh. und nicht nach de Wette's (Einleitung ins A. T. §. 21) Ansicht im 4. Jahrh. entstanden ist. — Nennen die bisher angeführten Zeugen den Apostel geradezu als den Verf. unsers Briefes, so finden sich Anspielungen auf denselben bereits schon früher. Justinus Martyr, Theophilus Antiochenus und Dionysius Romanus nennen Christus, in Uebereinstimmung mit Col. I, 15, *τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως*, und der Erstere überdies: *τὸν πρωτότοκον πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων* und *τῶν πάντων ποιημάτων*. Von besonderer Wichtigkeit aber ist, daß selbst bei häretischen Christen kein Zweifel an der Aechtheit unsers Briefes vorkommt. Irenäus (adv. haer. I, 3) sagt ausdrücklich, daß die Gnostiker sich zu Gunsten ihrer Lehre auf Col. I, 16. II, 9. III, 11 beriefen, woraus deutlich genug hervorgeht, daß sie dem Briefe apostolische Autorität beilegten; auch findet sich derselbe in der Sammlung der zehn Paulinischen Briefe, die Marcion unter dem Namen *ὁ ἀπόστολος, τὸ ἀποστολικόν*, für kanonisch gelten ließ, als der achte aufgeführt; vergl. Tertullian adv. Marcionem lib. V und Epiphanius[1]). Aus allem diesem geht deutlich hervor, mit wie großem Rechte Eusebius unsern Brief zu den Homologumenen zählt; auch ist es nicht zu verwundern, daß bei so übereinstimmender Tradition der älteren Kirche auch in den folgenden Jahrhun-

---

1) Eine vollständigere Anführung der äußern Zeugnisse für die Authentie des Briefes findet sich namentlich bei Lardner Tom. II und bei Böhmer: Isagoge in ep. ad Col. S. 173 ff.

derten die Aechtheit desselben nicht bezweifelt wurde. Selbst in den neueren Zeiten, in denen man die Tradition einer strengern Prüfung zu unterwerfen und oftmals durch innere Gründe zn entkräften angefangen hat, haben selbst die scharfsinnigsten Kritiker die Authentie desselben nicht in Abrede gestellt. So heißt es bei de Wette[2]): „Der Brief trägt das volle Gepräge der Aechtheit an sich und hat von jeher zu den allgemein anerkannten Schriften gehört"; womit auch Credner übereinstimmt. Demgemäß sagt Bähr: „Daß unser Brief den Ap. Paulus zum Verf. habe und kein untergeschobenes Werk sei, ist von jeher allgemein anerkannt und noch von Niemanden bestritten worden. Der Paulinische Geist, der darin weht, ist unverkennbar, und alles Eigenthümliche, wodurch sich die Schriften dieses Apostels auszeichnen, findet sich in unserm Briefe, ob er schon kurz ist, beisammen. Darum kann es schon keinem Besonnenen einfallen, an der Aechtheit zu zweifeln oder ein kritisches Spielwerk zu treiben." — Was Bähr in diesen Worten als fast unmöglich bezeichnet, ist indeß dennoch geschehen, und zwar auf eine so eingehende Weise, daß es nicht übersehen werden darf. Nachdem nämlich zuerst Baur seinen Zweifel an der Aechtheit unsers Briefes kurz angedeutet und dadurch zu begründen gesucht hat, daß derselbe das Vorhandensein gnostischer Irrlehre zu der Zeit des Ap. Paulus voraussetze, während entscheidende Gründe für den spätern Ursprung derselben sprechen; ist eine ausführliche kritische Prüfung der Authentie von E. Th. Mayerhoff erschienen[3]), durch welche aus innern Gründen der nichtapostolische Ursprung des Briefes nachgewiesen werden soll. Mayerhoff beruft sich auf folgende vier Gründe:

---

2) Einleitung ins N. T. §. 144.

3) Der Brief an die Colosser, mit vornehmlicher Berücksichtigung der drei Pastoralbriefe, kritisch geprüft von Dr. E. Th. Mayerhoff; nach dessen Tode herausg. von J. L. Mayerhoff. Berlin 1838.

1) auf die auffallende Verschiedenheit, die in lexicalischer und grammatischer Rücksicht, sowohl in negativer als auch in positver Hinsicht zwischen diesem Briefe und den unzweifelhaft als ächt anzuerkennenden paulinischen Briefen stattfinde;

2) auf die in diesem Briefe herrschende Denk- und Darstellungsweise, die von der paulinischen offenbar abweiche;

3) auf das eigenthümliche Verhältniß des Epheserbriefes zu dem vorliegenden, das sich nur dann begreifen und erklären lasse, wenn man annimmt, daß der Verf. des letzteren jenen vor sich gehabt und sich darnach gerichtet habe; endlich

4) auf die Irrlehre, deren Dasein der Brief voraussetze und die sich als Cerinthisch zu erkennen gebe.

Ob diese Gründe beweisend sind oder nicht, kann erst später untersucht werden, darum muß hier das Urtheil über die Authentie des Briefes noch ausgesetzt bleiben; allein dessenungeachtet darf bei der Erklärung des Briefes selbst von der Voraussetzung der Aechtheit desselben ausgegangen werden, da für dieselbe mit so ungetheilter Zusammenstimmung alle Zeugnisse und Urtheile von der frühesten Zeit her sprechen. Keineswegs ist der Grundsatz Mayerhoffs, „daß die Tradition und die Wissenschaft erst Feinde werden müssen, um wieder Freunde werden zu können", zu billigen, da die historische Wissenschaft, wenn sie nicht eine bodenlose werden oder vielmehr sich selbst aufheben will, die Tradition als ihre nothwendige Voraussetzung anzuerkennen hat. Es wäre durchaus Willkür, wenn bei so übereinstimmender Tradition, wie sie in Bezug auf die Authentie unseres Briefes herrscht, die Wissenschaft das Vertrauen zu ihr verleugnen, und sich von vorn herein in eine feindselige Stellung zu derselben setzen wollte. —

Indem Mayerhoff durch die von ihm angeführten Gründe die Unächtheit des Briefes darzuthun sucht, weicht er zugleich in seinem Urtheile über den innern Werth desselben von dem Urtheile aller Frühern ab. Calvin nennt

denselben blos um des ersten Capitels willen einen: thesaurus incomparabilis; de Wette benutzt unsern Brief, denselben mit dem Epheserbrief vergleichend, dazu, diesen zu verurtheilen, indem er ihn nur eine wortreiche Erweiterung jenes Briefes nennt und den gedankenleeren Wortreichthum desselben im Vergleich mit der reichen Kürze des Colosserbriefes für befremdend erklärt; Bähr sagt: „Was die Darstellungsweise betrifft, so gilt vorerst von unserm Briefe, was im Allgemeinen von allen Paulinischen Schriften gilt: Lebendigkeit und Kraft, Tiefe und Fülle der Gedanken, die öfters mit den Worten ringen, große natürliche Anlagen, die aber vom Geiste Jesu Christi durchdrungen, geläutert und erhöht sind. Insbesondere aber tritt in diesem Briefe eine körnige, bündige Kürze als characteristisch hervor. Wie ferner andere in der Gefangenschaft geschriebene Briefe, so athmet auch dieser den Geist der innigsten Liebe und der Freude in allen Trübsalen und Leiden. Obgleich gebeugt durch die äußern Verhältnisse, die das Gehen in alle Welt und das Tragen des Namens Jesu vor alle Heiden unmöglich machen, wächst die innere Freudigkeit und Ergebung des großen Heidenapostels desto mehr und die Kraft Dessen, der in den Schwachen mächtig ist, zeigt sich unter diesen Umständen gerade desto herrlicher und bewundernswürdiger." — Ganz anders lautet dagegen das Urtheil Mayerhoffs. Nachdem derselbe nachzuweisen gesucht hat, daß der Verf. des Colosserbriefes den an die Epheser benutzt habe, sagt er: „Daß eine solche Benutzungsart seiner selbst dem Apostel zuzutrauen wäre, würde heißen, den geistvollen, gewandten, gedankenüberschwänglichen, kräftigen, selbständigen Paulus zu einem Geistesschwächling machen, und wo noch irgend gesunder Sinn ist und Verehrung für den Apostel, wird man ihm dergleichen nicht zumuthen." — An einer andern Stelle (S. 28) heißt es: „Wenn sich beim Paulus Gedanke auf Gedanke drängt, Einzelnes in der letzten Entwickelung zu anderem Neuen Veranlassung giebt, und die Rückkehr zu dem Haupt-

gedanken deshalb häufig sehr entfernt und mit Vernachlässigung der grammatischen Construction geschieht, wenn man überall unwillkürlichen Anakoluthen, der oratio variata, der Auslassung von Sätze vermittelnden Gedanken begegnet, so gewahrt man dagegen in unserem Briefe nichts von diesem lebendigen Style. Selbst das zweite Capitel, welches am selbständigsten dasteht, entwickelt und baut sich wohl tautologisch, aber nicht in Paulinischer Lebendigkeit"; und endlich S. 46: „Man wird leicht die Geistesüberlegenheit des Paulus vor unserm Verfasser zugeben; allein ich bin damit noch nicht zufrieden; ich behaupte eine offenbare Gedankenarmuth; denn sie zeigt sich deutlich genug in der unmäßigen Synonymenhäufung, die den Stoff erweitern soll." —

§. 2.

Ort und Zeit der Abfassung.

Als Abfassungsort des Briefes bezeichnet die Tradition Rom. In dem Briefe selbst findet sich freilich keine Erwähnung dieser Stadt; indessen geht — die Authentie desselben vorausgesetzt — so viel aus demselben hervor, daß Paulus sich bei der Abfassung in Gefangenschaft befand. Wäre die Unterschrift, wie sie sich in Cod. A und B findet: *πρὸς Κολοσσαεῖς (ἐγράφη) ἀπὸ Ρώμης*, ächt, dann wäre diese freilich ein Zeugniß dafür, daß dies die Gefangenschaft des Apostels, die er in Rom zu erdulden hatte, gewesen sei; allein es ist nicht zu bezweifeln, daß die Unterschrift überhaupt (wie auch die Ueberschrift) erst später dem Texte hinzugefügt ist, daher sich in Betreff ihrer in den Handschriften die größten Verschiedenheiten finden; wie denn auch mehrere Handschriften die Worte *ἀπὸ Ρώμης* nicht haben. Wenn dagegen die Koptische Uebersetzung in der Unterschrift Athen[4]),

4) Credner (Einleit. in das N. T. §. 144) bemerkt jedoch in Bezug hierauf: „Der Brief an die Colosser soll nach der Koptischen

oder wenn Petrus Lombardus, Lanfrankus und Dionysius Carthusianus Ephesus als den Ort bezeichnen, von wo Paulus den Brief geschrieben habe, so fehlt es solcher Meinung an jedem Grunde, zumal sich eine Gefangenschaft des Apostels weder in Athen noch in Ephesus nachweisen läßt. Mehr Berücksichtigung verdient dagegen die Meinung von D. Schulz[5]), daß sowohl dieser Brief, als der an die Epheser und der an Philemon, von Paulus während seiner Gefangenschaft zu Cäsarea verfaßt worden seien. Die Gründe, wodurch D. Schulz diese Meinung zu rechtfertigen sucht, sind folgende: 1) In Rom mochte P. nicht viel Specielles von den asiatischen Gemeinden erfahren, um in einem besondern Sendschreiben auf deren Umstände eingehen und etwas Eingreifendes ihnen sagen zu können; 2) Sollen die Briefe aus Rom, und zwar nicht lange nach Ankunft des Paulus in dieser Stadt geschrieben sein, so muß angenommen werden, daß die darin vom Verf. erwähnten christlichen Freunde: Lucas, Markus, Demas, Aristarch, Epaphras, Onesimus, Jesus Justus, Timotheus sich gleichfalls in Rom befunden haben. Dies ist aber schon an sich unwahrscheinlich und wird dadurch noch unglaublicher, daß der meisten dieser Männer in den wirklich aus Rom geschriebenen Briefen (an die Philipper und dem zweiten an Timo-

---

Uebersetzung von Athen aus geschrieben sein. Ein Koptischer Text ist mir nicht zugänglich. Nach Mill's N. T., herausg. von Küster, soll die Unterschrift lauten: **Per Tychicum, Achaicum, Onesimum, Marcum. In qua versione etiam notatur epistolam hanc scriptam fuisse Athenis.**" Nach Wetstein und Griesbach dagegen heißt die Unterschrift: *ἐγραφὴ ἀπὸ Ἀθηνῶν διὰ Τυχ. καὶ Ὀνησ. καὶ Μάρκου τῶν μαθητῶν αὐτοῦ.* Es scheint also hinter dem Achaicus ein Versehen zu stecken, welches zu der Bestimmung *ἀπὸ Ἀθηνῶν* veranlaßte. Achaicum ist aber wohl nur aus Versehen aus Aristarchum (Col. 4, 10) entstanden."

5) S. 612 ff. der in den Studien und Kritiken Bd. II Heft III 1829 enthaltenen Recension über Eichhorn's und de Wette's Einleitung ins N. T. —

theus) mit keiner Sylbe gedacht ist; ferner, daß in dem Reiseberichte des Lucas Apg. XXVII, 2 ausdrücklich gesagt wird, nur Aristarch sei mit dem Ap. nach Rom eingeschifft worden. Von Lucas versteht sich aus der Art seiner Erzählung von selbst, daß er als zweiter Begleiter angesehen sein will; 3) Es ist unglaublich, daß Onesimus, von dem es Philem. 15 heißt, er sei auf ganz kurze Zeit (πρὸς ὥραν) von seinem Herrn Philemon getrennt worden, nicht etwa in eine benachbarte Stadt oder Provinz, sondern sogleich übers Meer in die weiteste Ferne, nach Rom, entsprungen, hier auch sogleich in nähere Verbindung mit dem Ap. gekommen und sofort über das Meer wieder heimgeschickt worden sei; 4) der Schluß des Briefes an Philemon, wo P. diesen auffordert, die Herberge für ihn bereit zu halten, paßt nicht zu der Annahme, daß derselbe in Rom geschrieben sei; denn P. hatte, dem Briefe an die Römer zufolge, die Absicht, von Rom aus nach Spanien zu reisen, nicht aber, nach dem Oriente sogleich zurückzukehren; auch konnte für ihn in der ersten Zeit seines Aufenthalts in Rom keine Aussicht zu einer so baldigen Rückkehr nach Asien vorhanden sein; endlich 5) der freudige, zuversichtliche Ton, welcher in den 3 Briefen herrscht (Philem. 11. 18. 19 trifft man selbst Scherze), eignet sich weit besser für die erste Zeit seiner milden Haft in Cäsarea, aus der er bald frei zu werden hoffen konnte, als für die spätere, wo nach jahrelangen vergeblichen Bemühungen, die Freiheit wieder zu erlangen, sein Gesichtskreis sich immer mehr verdunkelte. — Gegen diese Gründe erheben sich jedoch manche Bedenken, durch welche ihre vermeintliche Beweiskraft sehr geschwächt wird. Wenn man nämlich bedenkt, daß Rom die Welthauptstadt war, mit welcher von allen Gegenden aus lebhafter Verkehr unterhalten ward, so läßt sich nicht verkennen, daß der erste und dritte Grund von keinem Belange sind, dazu kommt einerseits, daß P. selbst in dem Briefe auf denjenigen hinweist, von dem er die genauere Kenntniß der kleinasiati-

schen und namentlich der colossischen Gemeinde erhalten hatte, die ihn zu dem Briefe veranlaßte; andererseits, daß das πρὸς ὥραν Philemon 15 keinesweges so zu erklären ist, wie D. Schulz meint. Mit Recht hat schon Harleß[6]) bemerkt: „Der Ap. sagt dort nicht absolut, des Sclaven Entfernung von seinem Herrn sei nur kurz gewesen, sondern es heißt in Beziehung auf seine Bekehrung: vielleicht ward er darum auf kurze Zeit von dir geschieden, damit er auf ewig dein würde (ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχῃς) nicht mehr als Sclave, sondern mehr denn Sclave, als geliebter Bruder. Wer sieht nicht, daß die Entfernung des Onesimus nur relativ, im Verhältniß zur Ewigkeit, πρὸς ὥραν genannt werde?" — Gegen den zweiten Grund aber ist zunächst geltend zu machen, daß die Anwesenheit mehrerer der im Br. an die Colosser erwähnten Freunde des Ap. zu Rom auch aus andern Nachrichten gewiß ist; aus der Apostelgeschichte geht, wie auch Schulz anerkennt, hervor, daß Lucas und Aristarch den Ap. dorthin begleitet haben, aus dem Briefe an die Philipper, daß auch Timotheus dort bei ihm gewesen sei; daß auch Tychikus mit P. nach Rom gekommen, ist aus Apg. XX, 14 ff. wenigstens wahrscheinlich. War nun Onesimus schon früher, vielleicht um dort ein Unterkommen zu finden, ohne Beziehung auf P. ebendahin gekommen, und war Epaphras, in der besondern Absicht, um dem Apostel Mittheilung über den Zustand der Gemeinde in Colossä zu machen und mit ihm sich hierüber zu besprechen, nach Rom gereist, so bleiben nur noch Markus, Demas und Jesus Justus übrig, deren Anwesenheit in Rom auffallend scheinen könnte; allein doch gewiß nicht so auffallend, daß dies als Grund zur Abweichung von der alten Tradition gelten dürfte. Wie aber ihre dortige Anwesenheit dadurch noch unglaublicher werden soll, daß dieser Männer in dem

---

6) Comment. über den Brief Pauli an die Epheser. Einleitung §. 2. S. LXIV.

Br. an die Philipper nicht gedacht ist, läßt sich um so weniger einsehen, als P. in diesem Br. nicht etwa die Namen Anderer nennt, von denen er der Gemeinde Grüße bestellt, sondern unbestimmt sagt: ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδελφοί, worunter er ja eben jene kann gemeint haben. Jedenfalls beweist jener Grund zu viel, da derselbe auch die Anwesenheit des Lukas und Aristarch in Rom unwahrscheinlich machen würde, denn auch dieser geschieht in dem Philipperbriefe keine Erwähnung. Dazu kommt, daß ja nicht nothwendig alle die Freunde, die bei P. waren, als er den Brief an die Colosser schrieb, auch zur Zeit der Abfassung jenes Schreibens bei ihm gegenwärtig gewesen sein müssen. — Gerade der Umstand, daß die Männer, deren Anwesenheit in Rom nicht zu bezweifeln ist, der Gemeinde zu Colossä ihre Grüße bestellen lassen, kann vielmehr als eine Bestätigung der Tradition geltend gemacht werden, zumal wenn sich nicht nachweisen läßt, daß dieselben auch in Cäsarea bei Paulus gewesen seien. — Nach der wahrscheinlichsten Erklärung von Apg. XX, 4. 5 berichtet Lucas, daß den Apostel auf seiner Reise von Macedonien nach Asien (worunter das proconsularische Asien zu verstehen ist) Sopatros, Aristarch, Sekundus, Cajus und Timotheus begleitet, die Asiaten Tychikus und Trophimus aber ihn und Lukas (ἡμᾶς) in Troas erwartet haben. Von da sind nun Lukas, Tychikus und Trophimus als die Gefährten des Ap. zu denken, wie denn auch XXI, 29 ausdrücklich erzählt wird, daß Trophimus bei Paulus in Jerusalem gewesen sei. Der Uebrigen geschieht weiter keine Erwähnung. Aus XXVII, 1 geht hervor, daß Lukas — sammt Tychikus und Trophimus — mit Paulus in Cäsarea war; wahrscheinlich waren dieselben ihm nach seiner Abführung dahin gefolgt und während der Gefangenschaft in seiner Nähe geblieben. Daß in ἡμεῖς von XX, 6 an die vorhergenannten: Sopatros, Aristarch, Sekundus, Cajus und Timotheus nicht mit eingeschlossen zu denken sind, daß also diese auch die Reise nach Jerusalem

nicht mitgemacht haben, ergiebt sich aufs deutlichste aus XXVII, 2; denn wie hätte Lukas im entgegengesetzten Falle dazu kommen sollen, den einen derselben, nämlich den Aristarch, als Begleiter des Ap. von Cäsarea aus, besonders zu nennen? Umschließt ἡμεῖς alle jene Vorhergenannten, so war ja auch Aristarch mit eingeschlossen, und seiner konnte unmöglich besondere Erwähnung geschehen. Es ist daher mehr als wahrscheinlich, daß jene Freunde des Ap. ihm nur bis nach dem proconsularischen Asien gefolgt, dann aber zurückgeblieben waren, und daß nur Aristarch hernach wieder zu ihm gekommen sei, als derselbe im Begriff war, sich nach Rom einzuschiffen. Da sich nun aber Timotheus hernach wirklich in Rom befand, so hat dieser die Reise dahin später gemacht. Nur das könnte auffallen, daß Trophimus in keinem der in der römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefe namhaft gemacht wird; allein nichts hindert anzunehmen, daß Trophimus schon bald nach der Ankunft des Ap. in Rom wieder zurückgereist sei, um etwa, wie Steiger vermuthet, „die glückliche Ankunft und die günstigen Aussichten des theuren Gefangenen zu melden, den Timotheus vielleicht aber namentlich zu ihm zu bescheiden." — Während wir demnach die bestimmte Angabe besitzen, daß Timotheus und Aristarch in Rom gewesen, fehlt uns nicht nur jede Andeutung davon, daß dieselben während der Gefangenschaft des Apostels zu Cäsarea bei ihm gegenwärtig gewesen seien, sondern es erscheint dies auch nach der Erzählungsweise des Lukas als eine höchst unwahrscheinliche Vermuthung. — Eben so wenig ist auch der vierte Grund haltbar; denn sobald man die Lage des Apostels sowohl zu Cäsarea als auch zu Rom genau erwägt, so ist nicht zu verkennen, daß er eher in Rom als in Cäsarea an eine Rückkehr nach Kleinasien denken und in Beziehung auf dieselbe den Philemon auffordern konnte, ihm eine Herberge einzurichten. Noch ehe P. nach Cäsarea geführt ward, erhielt er, wie bekannt ist, in Jerusalem von dem Herrn die Zusage, daß er, wie er von

ihm zu Jerusalem gezeugt habe, auch zu Rom von ihm zeugen solle, nach Apg. XXIII, 11. Je stärker nun schon vorher die Sehnsucht in ihm gewesen war, das Evangelium auch zu Rom zu verkündigen (Röm. I, 13—15), desto lebendiger mußte ihn dieses Verlangen nach jener Zusage während seiner Gefangenschaft in Cäsarea durchdringen; ja desto natürlicher war es, daß er eben diese als ein Mittel ansah, nach Rom zu gelangen, wie er sich denn auch hernach auf den Kaiser berief und vor sein Gericht gestellt zu werden verlangte (Apg. XXV, 10. 11). War nun schon zuvor, als er auf der Reise von Troas nach Jerusalem begriffen war, die Ueberzeugung in ihm, daß er nicht wieder nach Ephesus und der Umgegend dieser Stadt kommen werde (Apg. XX, 25), so läßt sich durchaus nicht annehmen, daß er in seiner Gefangenschaft zu Cäsarea die Erwartung sollte gewonnen haben, bald wieder in jene Gegenden zurückzukehren. In Rom aber konnten sich, wenn auch nicht alsbald nach seiner Ankunft daselbst, doch gewiß einige Zeit später, die Umstände so gestaltet haben, daß er eine baldige Befreiung aus seinen Banden wohl erwarten durfte; und hatte er auch in früherer Zeit den Gedanken gehabt, von Rom aus noch weiter nach Westen zu gehen und selbst in Spanien das Evangelium zu verkündigen, so konnten doch die Nachrichten, welche er in Rom über den Zustand der phrygischen Gemeinden erhielt, den Entschluß in ihm erzeugen, alsbald nach seiner Befreiung jene durch Irrlehrer so sehr bedrohten Gemeinden zu besuchen. — Was endlich den fünften Grund betrifft, so läßt sich im Gegentheil behaupten, daß eine freudige, zuversichtliche Stimmung dem Ap. in Rom natürlicher war, als in Cäsarea, da ja durch seine Abführung nach Rom das heiße Verlangen, eben dort das Evangelium zu verkündigen, erfüllt war; wie denn auch Lucas Apg. XXVIII, 31 ausdrücklich berichtet, daß er ungehindert μετὰ πάσης παῤῥησίας daselbst von dem Reiche Gottes und dem Herrn Jesus Christus gepredigt habe, was

von Paulus selbst Phil. I, 12. 13 bestätigt wird. Mit Recht sagt Steiger: „Nimmt man Rücksicht auf die Verheißung Apg. XXIII, 11, und setzt voraus, daß sie die Seele Pauli während der ganzen Zeit der Gefangenschaft gleichmäßig erfüllte, so ist auch anzunehmen, daß er nicht mit Ruhe, als hätte er nicht eine so erhabene Aufgabe vor sich, als trüge er sich nicht fortwährend mit dem Entschlusse noch größerer Kraftanstrengung und Aufopferung, an die Kleinasiaten Briefe schreiben konnte, welche auch keine Spur dieses Riesengedankens tragen, obwohl P. ihn früher sonst, als er ihn erst noch vor sich hatte und seine Ausführung in größerer Entfernung und minder abschreckender Gestalt vor sich sah (Röm. I, 9—15; XV, 22. 32), auch ohne besondere Veranlassungen aussprach (Apg. XIX, 21)." —

Nach diesen Bemerkungen ist es gewiß nicht voreilig, mit Harleß zu urtheilen, daß sich kein Grund finde, die alte Ueberlieferung, daß die genannten Briefe in der ersten römischen Gefangenschaft geschrieben seien, zu verlassen, ja, daß den angestellten Untersuchungen zufolge jener alten Tradition vor der neuen Hypothese von D. Schulz ein entschiedener Vorzug einzuräumen sei. — Zur Bestätigung dieses Urtheils führt Steiger noch vornehmlich zwei Gründe an. Steiger meint nämlich, nur wenn die Briefe in Rom abgefaßt seien und also, nachdem P. schon längere Zeit von den kleinasiatischen Gegenden entfernt war, lasse sich erklären, woher es komme, daß P. in dem Briefe an die Epheser keinen seiner Gehülfen an diese grüßen lasse. Anders müsse man annehmen, daß alle die, von denen er in unserm Briefe Grüße an die Colosser bestellt, in dem Augenblicke, da er den Brief an die Epheser schrieb, von Cäsarea abgereist gewesen seien, was jedoch eine durchaus willkürliche Hypothese sein würde; wäre der Brief dagegen in Rom verfaßt, so lasse sich jener Umstand leicht erklären, da in dem größern Zeitraum von 5—6 Jahren die Zahl der Neubekehrten in jenen Gegenden gewiß so zugenommen

habe, daß er die dortigen Christen in Masse als persönlich Unbekannte betrachten konnte. Indessen bemerkt Steiger selbst, daß man sich über diese Schwierigkeit im Nothfalle hinwegsetzen könne; und in der That ist dieselbe auch keineswegs für bedeutend zu halten, da das Weglassen solcher Grüße im Epheserbriefe manche andere Gründe haben konnte — wie es sich z. B. leicht genug aus der Tendenz, die jener Brief als ein Sendschreiben, wie Steiger selbst ihn nennt, hatte — erklären läßt; sich zur Erklärung dieses Umstandes auf die Unbekanntschaft des Ap. mit dem größern Theile der Gemeinde zu berufen, ist aber um so weniger zu rechtfertigen, als sich eine derartige Unbekanntschaft des Ap. mit der Gemeinde zu Colossä doch auch voraussetzen läßt, P. aber dennoch in dem dorthin gerichteten Schreiben Grüße bestellt. — Ferner führt Steiger als ein Zeugniß dafür, daß unser Brief nicht zu Cäsarea geschrieben sei, an, daß der Ausdruck des Ap. Ephes. VI, 20: ἐν ἁλύσει nur zu der Art der Gefangenschaft passe, die P. in Rom zu erdulden hatte; da derselbe darauf hinweise, daß er sich in einem weniger strengen Verwahrsam befunden habe: mit einer Kette gebunden, nicht mit zweien; was ganz mit dem Berichte, den Lucas Apg. XXVIII, 16. 17. 30 von der Gefangenschaft des Ap. zu Rom gebe, übereinstimme; in Cäsarea dagegen sei P. ganz und gar nicht gefesselt gewesen, vielmehr habe er sich dort in der mildesten custodia militaris befunden: von Soldaten bewacht, aber ohne Ketten. Erst als Felix in Begriff gewesen, Cäsarea zu verlassen, habe er ihn wieder fesseln lassen. Da nun P. gleich bei dem ersten Verhöre vor Festus an den Kaiser appellirte, und sich doch nicht denken lasse, daß er nach dieser Appellation die Hoffnung aussprechen konnte, bald nach Colossä zu kommen, so hätte er, wenn Cäsarea als der Abfassungsort seiner Briefe gelten soll, dieselben während der fünf Tage, die von dem Abgange des Felix bis zu der Ankunft des Festus verstrichen, schreiben müssen, was jedoch unglaublich sei. Diese Beweisführung

hat allerdings vielen Schein für sich — nur kommt es darauf an, ob die Behauptung, daß P. nämlich in Cäsarea bis zum Abgange des Felix nicht gefesselt gewesen sei, richtig ist. Steiger beruft sich für diese Behauptung sowohl darauf, daß der Chiliarch dem Ap. die Fesseln, die ihm bei dem in Jerusalem ausgebrochenen Aufruhr angelegt worden, vor seiner Sendung nach Cäsarea, nach Apg. XXII, 30, habe abnehmen lassen, als auch darauf, daß aus Apg. XXIV, 23. 24. 26 hervorgehe, daß Felix dem Ap. große Freiheit verstattete; und endlich darauf, daß erst bei dem Abgange des Felix der Fesseln wieder Erwähnung geschehe. Allein dagegen ist zu bemerken, einerseits, daß die von Steiger unbeachtet gelassene Stelle: Apg. XXIII, 18, wo der Schwestersohn des Paulus diesen: ὁ δέσμιος Παῦλος nennt, zeigt, daß die XXII, 30 erwähnte Entfesselung nur eine momentane gewesen sei; anderntheils, daß auch XXIV, 23 nicht nothwendig von einer gänzlichen Erledigung der Fesseln zu erklären ist und endlich, daß sich eben so wenig XXIV, 27 als Beweis dafür anführen lasse, daß Felix den Ap. von Neuem habe in Fesseln legen lassen. Da Lucas nur erzählt, daß er ihn gefesselt zurückließ, so konnte er damit nur andeuten wollen, daß er eigentlich die Sache des Apostels vor seinem Abgange hätte zu Ende bringen und ihn freilassen müssen, daß er ihn aber in Fesseln zurückgelassen habe, um den Juden eine Gunst zu erweisen. Diese Bemerkungen reichen hin, zu zeigen, daß sich aus der Erzählungsweise des Lucas schwerlich die genauere Art und Weise, wie P. in Cäsarea gefangen gehalten worden sei, bestimmen lasse — daß daraus also auch nicht bewiesen werden könne, was Steiger dadurch bewiesen zu sehen wünscht. —

Fällt die Abfassung unseres Briefes, wie es wenigstens als wahrscheinlich gelten muß, in die Zeit der römischen Gefangenschaft des Apostels, so ist der Zeitpunkt, in welchem er geschrieben worden, mindestens annäherungsweise bestimmt. Hug und de Wette geben das Jahr 63 als das Ankunfts-

jahr des Apostels in Rom an, wogegen Neander (Gesch. des apostolischen Zeitalters S. 364 ff.) nachgewiesen hat, daß die Annahme, Felix habe sein Amt im J. 62 niedergelegt, keineswegs hinlänglich begründet sei, daß demnach auch die römische Gefangenschaft recht wohl einige Jahre früher ihren Anfang genommen haben könne. Dasselbe Resultat findet sich auch von Wurm (Tübinger Zeitschr. 1833 H. I) ausgesprochen, der als Resultat seiner chronologischen Untersuchungen angiebt, daß P. frühestens im Frühjahre 59 der Dion. Zeitrechnung, spätestens im Frühjahre 62 nach Rom kam, womit auch Steiger übereinstimmt. Dauerte diese Gefangenschaft nun etwa 2 Jahre, so fällt demnach die Abfassung unsers Briefes in den Zeitraum von 59—64. Da Timotheus und Epaphras die Reise nach Rom nicht mit dem Ap. machten, dieselben sich aber dort befanden, als P. seinen Brief schrieb, so läßt sich hieraus mit Recht schließen, daß der Brief nicht gleich nach der Ankunft des Ap. in Rom geschrieben sei, daß wenigstens so lange Zeit dazwischen verstrich, als dazu gehörte, daß jene beiden Männer von seiner Ankunft daselbst benachrichtigt waren und die Reise dorthin zurückgelegt hatten. Doch findet sich keine Andeutung darüber, wie lange Zeit verging, bis sie diese Reise unternahmen, auch nicht, wie lange sie sich in Rom bei Paulus befanden, ehe er den Brief schrieb; wiewohl es wahrscheinlich ist, daß, nachdem der Ap. durch Epaphras von dem Zustande der Coloss. Gemeinde in Kenntniß gesetzt worden, er nicht lange gezögert haben werde, den Tychikus mit dem Schreiben dorthin abzuschicken. Da aber außer diesem Briefe auch der an Philemon, der an die Epheser und der an die Philipper von P. in Rom geschrieben sind, so entsteht die Frage, in welchem Verhältnisse der Zeit nach diese Briefe zu einander stehen. Bestimmt ist zunächst, daß der Br. an Philemon mit dem an die Colosser gleichzeitig ist, denn nicht nur, daß P. in beiden Briefen Grüße von denselben christlichen Freunden bestellt, sondern mit dem Tychikus, der den Brief nach

Colossä bringen sollte, schickte P. auch den Onesimus dahin, in Betreff dessen er den Brief an Philemon schrieb. Auch hinsichtlich des Verhältnisses unsers Briefes zu dem an die Epheser läßt sich — die Authentie beider vorausgesetzt — nicht daran zweifeln, daß wenigstens kein langer Zwischenraum zwischen beiden anzunehmen ist: dafür spricht nicht nur der Umstand, daß P. auch in dem Epheserbrief die Leser desselben auf den Tychikus, als der ihnen über seine Lage Auskunft geben werde, hinweist, sondern auch die unverkennbare Verwandtschaft beider Briefe; welcher derselben jedoch als der frühere anzusehen sei, darüber sind die Ausleger durchaus getheilter Meinung. Der gewöhnlicheren Ansicht zufolge ist der Epheserbrief für früher zu halten; hiefür hat man nicht nur innere Gründe, die aus dem Charakter der beiden Briefe hergenommen sind, angeführt, (die erst später berücksichtigt werden können), sondern auch den Grund, daß P. in dem Epheserbriefe den Namen des Timotheus nicht, wie in dem Br. an die Colosser und in dem an Philemon, nach dem seinigen dem Briefe vorangesetzt habe, woraus sich schließen lasse, daß Timotheus bei der Abfassung dieses noch nicht bei dem Ap. in Rom war. Diesem Grunde ist jedoch keineswegs eine entscheidende Kraft beizulegen, da die Auslassung auch in andern Ursachen begründet sein konnte, die uns nur nicht bekannt sind. In neuerer Zeit haben Neander (Geschichte des apostol. Zeitalters, I S. 388 Anm. 1) und Harleß, dem auch Steiger beistimmt, die entgegengesetzte Ansicht geltend zu machen gesucht. Harleß beruft sich zur Bestätigung derselben auf Ephes. VI, 21: *ἵνα δὲ εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς τὰ κατ' ἐμὲ κ. τ. λ.*, indem er meint, daß sich das *καὶ* vor *ὑμεῖς* nur aus einer Berücksichtigung des an die Colosser geschriebenen: *τὰ κατ' ἐμὲ πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τύχικος* (IV, 7) begreifen lasse. Mit Recht weist Harleß die Meinung, daß P. *καὶ ὑμεῖς* im Gegensatze gegen sich selbst sage, als unhaltbar zurück; allein damit ist noch nicht bewiesen, daß vermittelst des *καὶ* die Leser des Epheserbrie-

fes speciell den Colossern gleichgestellt werden sollen; es ist vielmehr denkbar, daß P. sie überhaupt allen denen gleichstellen will, welche mit seiner Lage bekannt waren; sie war ja doch gar Manchen bekannt. Dies berücksichtigend konnte P. wohl schreiben: „damit auch ihr wisset, wie es um mich steht", so daß wir nicht mit Steiger sagen können: daß der Epheserbrief nach dem Colosserbriefe geschrieben sei, habe Harleß aus Ephes. VI, 21 deutlich bewiesen; sondern uns vielmehr auf die Beweisführungen aus dem Inhalte hingewiesen sehen, die Harleß freilich als sehr prekäre bezeichnet und deren er nicht mehr zu bedürfen meint. Diese können jedoch erst später berücksichtigt werden, nachdem das Verhältniß der beiden Briefe zu einander genauer erwogen ist. Was den vierten Brief, den an die Philipper, betrifft, so wird die Abfassung desselben von den Exegeten mit Recht fast einstimmig in die letzten Zeiten der Gefangenschaft gesetzt. Nicht nur setzt der Brief voraus, daß die Philipper, nachdem sie von der Lage des Ap. Kenntniß erhalten, eine Sammlung unter sich veranstaltet und ihm das gesammelte Geld zu seiner Unterstützung zugestellt haben, sondern P. spricht auch schon den Vorsatz aus, den Timotheus aus Rom zu entlassen und zu ihnen zu senden; was offenbar beides darauf hinweist, daß seine Gefangenschaft damals schon längere Zeit gewährt hatte; zu demselben Schluß berechtigt aber auch das, was P. Phil. I, 12 von seiner Wirksamkeit in Rom berichtet. Mit Recht läßt sich deshalb annehmen, daß dieser Brief später als die drei andern geschrieben sei, und ist auch die Länge dieser Zwischenzeit nicht genau zu bestimmen, so ist doch wahrscheinlich, daß dieselbe wenigstens nicht ganz kurz gewesen, da er während derselben sowohl die erfreulichen, als auch die betrübenden Erfahrungen, deren er Phil. I, 12. 13 und II, 21 gedenkt, gemacht zu haben scheint.

§. 3.

Die Stadt Colossä und die Gründung der christlichen Gemeinde daselbst.

Als die Gemeinde, an welche der Brief gerichtet ist, bezeichnet dieser selbst die zu Colossä [7]). Ueber diese Stadt mögen folgende Bemerkungen genügen. Den griechischen Schriftstellern zufolge lag dieselbe in dem Theile von Großphrygien, der später **Phrygia pacatina** hieß, an dem Lykus, einem Nebenfluß des Mäander, nicht fern von Laodicea und Hierapolis. Xenophon nennt sie **Anab. I**, 6, 6 eine *πόλις οἰκουμένη, εὐδαίμων καὶ μεγάλη*. Später sank sie von ihrer früheren Höhe herab, während Laodicea sich mehr und mehr hob. Daraus erklärt sich, daß Strabo sie mit mehreren andern nur als eine der Laodicea umgebenden Städte bezeichnet. Eusebius in seinem Chronicon berichtet, daß sie sammt Laodicea und Hierapolis im 10. Regierungsjahre des Nero (**i. e. 64 p. C. n.**) durch ein Erdbeben zerstört worden; dieselbe Nachricht findet sich auch beim Paulus Drosius (**hist. VII**, 7), nur mit dem Unterschiede, daß derselbe die Zerstörung in das 14. Regierungsjahr des Nero setzt. Hiermit ist zu vergleichen, was Tacitus **Annal. XIV**, 27 erzählt: **Eodem anno, ex illustribus Asiae urbibus, Laodicea tremore terrae prolapsa, nullo (a) nobis remedio, propriis opibus revaluit.** Zwar wird hier der Städte Colossä und Hierapolis nicht erwähnt, dies hindert jedoch nicht, dieses Erdbeben für dasselbe zu halten, von welchem Eusebius und Drosius reden; denn es ist mehr als unwahrscheinlich, daß Laodicea in

---

7) Die Meinung einiger älterer Gelehrten, daß unter den Colossern die Rhodier zu verstehen seien, die um des bekannten Colosses willen diesen Namen erhalten hätten, bedarf um so weniger einer ernstlichen Widerlegung, als es sich nicht nachweisen läßt, daß die Rhodier jemals so genannt worden sind.

Kurzem zweimal vom Erdbeben verwüstet und daß nur das eine Erdbeben von dem einen und nur das andere von dem andern Schriftsteller erwähnt sein sollte. Steht aber dies fest, so gewinnt die Nachricht des Eusebius und Orosius durch jene Bemerkung des Tacitus ihre genauere Bestimmung dahin, daß die Stadt Laodicea durch jenes Erdbeben keineswegs gänzlich zerstört worden; denn sonst hätte sie sich doch sicher nicht durch ihre eigne Kraft alsbald wieder erholen können. Ward demnach Laodicea nur theilweise zerstört, so darf man auch wohl annehmen, daß auch Colossä nur theilweise durch das Erdbeben gelitten habe; sodann erhellt aus der Nachricht des Tacitus, daß sowohl Eusebius als auch Orosius die Zeit dieses Unfalls unrichtig angegeben haben: denn Tacitus setzt denselben in das vierte Consulat des Nero (XIV, 20: **Nerone quartum, Cornelio Cosso coss. etc.**), welches mit dessen siebentem Regierungsjahre oder dem Jahre 60—61 **p. C. n.** zusammentrifft (s. die **Fasti consulares** von **J. G. Baiter** in: **Ciceronis opera ed. Orellius Vol. VIII p. LXXI** und Walther's Ausg. des Tacitus zu **XIV**, 27). Auffallend ist es, daß sich diese richtige Zeitbestimmung nur bei Steiger angegeben findet, während Bähr die Stelle des Tacitus gar nicht beachtet, Böhmer und Credner sich zwar auf dieselbe beziehen, Ersterer aber dennoch das 10., der Andere das 14. Regierungsjahr des Nero als dasjenige bezeichnet, in welchem jenes Erdbeben stattfand. Wie aber ist es zu erklären, daß, wenn Colossä um das Jahr 60 durch das Erdbeben litt, P. in seinem Briefe desselben ganz und gar nicht gedenkt? Steiger meint, dies dürfe nicht befremden, wenn der Brief gegen Ende des folgenden Jahres (oder noch später) geschrieben ward. Verließ Paulus im Spätjahre 60 oder gar erst 61 Cäsarea, so konnte er schon vorher eine Nachricht von dem Colossä betroffenen Unfalle erhalten haben, und es ist dann allerdings nicht auffallend, daß er desselben in einem geraume Zeit später geschriebenen Briefe

nicht weiter gedenkt. Doch ist es nach Wurms Berechnung auch möglich, daß P. schon im Spätjahre 58 von Cäsarea abreiste, dann kam er im Frühjahre 59 in Rom an und sein Brief konnte noch vor jenem Erdbeben oder vielleicht gerade um dieselbe Zeit, noch ehe die Nachricht davon nach Rom kam, geschrieben sein. Nur das läßt sich mit ziemlicher Gewißheit behaupten, daß der Brief nicht kurze Zeit nach der erhaltenen Kunde von jenem Vorfalle geschrieben ist, weil sich sonst wohl eine Andeutung davon in demselben finden würde. — Nach Strabo findet sich eine Erwähnung der Stadt bei Plinius (**hist. nat. V**, 32), der sie zu den **oppidis celeberrimis** zählt; hieraus läßt sich jedoch noch nicht schließen, daß sie nach Strabo trotz des Erdbebens wieder zu größerem Ansehen gelangt sei, da jene Bezeichnung nicht gerade auf einen besonders blühenden Zustand derselben zur Zeit des Strabo hinweist, sondern durch den Ruhm, den sie aus früherer Zeit her hatte, veranlaßt sein kann. Im 5. Jahrh. geschieht ihrer in den Unterschriften zu den Acten des Chalcedonischen Concils Erwähnung; aber schon Theophylact bemerkt zu Col. I, 2: *Κολοσσαὶ — — πόλις Φρυγίας αὕτη ἡ λεγομένη νῦν Χῶνα.* Nicetas Choniates († 1206) nennt sie wiederum eine große nnd blühende Stadt, und gedenkt in ihr namentlich einer prächtigen, dem Erzengel Michael gewidmeten Hauptkirche. Später wurde sie durch die Türken zerstört. Noch jetzt giebt es am Görduk (Lykus) einen Ort, den die Türken Chonos nennen, doch bemerkt der Missionar Hartley (s. das von Steiger mitgetheilte Fragment aus dessen **Researches in Greece and the Levant**): „der Fleck, wo Colossä stand, ist ungewiß." Hartley sah in einer Entfernung von ungefähr einer Meile südwestlich von Chonos Ueberreste, die er für die des alten Colossä zu halten geneigt war. Er selbst konnte keine genauern Untersuchungen anstellen, meint aber, wenn man von Laodicea aus den Lykus stromaufwärts ver-

folge, so werde man sicher Colossä finden, wovon er selbst gewiß nicht weit entfernt gewesen sei. —

Was die Orthographie des alten Namens betrifft, so wird er von den alten Schriftstellern *Κολοσσαί* geschrieben; auf den Münzen werden die Einwohner *Κολοσσῆνοι* und *Κολοσσήνων δῆμος* genannt; dagegen lesen die bewährtesten neutestamentlichen Handschriften: **A. B. C.** u a., die Peschito, die Philoxen. Vers., Origenes ꝛc. *Κολασσαί*, was deshalb auch mit Recht von den meisten Auslegern für die ächte Schreibweise des Ap. Paulus gehalten wird. Wie aber P. zu dieser Abweichung gekommen, läßt sich schwerlich bestimmen. —

Mit alleiniger Ausnahme des Theodoret stimmen die sämmtlichen alten Ausleger unsers Briefes und bei weitem die meisten neueren mit einander darin überein, daß Paulus nicht der Gründer der Gemeinde zu Colossä sei, ja daß derselbe vor der Abfassung des Briefes überhaupt nicht in Colossä gewesen sei, indem sie sich zur Bestätigung dieser Behauptung auf Col. II, 1 berufen. Dagegen hat D. Schulz (Stud. u. Krit. 1829 Heft II) und nach ihm J. Wiggers (Stud. u. Krit. 1838 Heft I) die Ansicht geltend zu machen gesucht, daß P. persönlich zu Colossä gewesen sei und die Gemeinde daselbst während seiner Anwesenheit gestiftet habe. Wiggers beruft sich hiefür zuerst auf die Stellen: Apg. XVI, 6 ff. und XVIII, 22. 23, in denen Lucas berichtet, daß P. sowohl auf seiner zweiten als auch auf seiner dritten Missionsreise seinen Weg durch Phrygien genommen habe; da es nun an der zweiten Stelle heißt, er habe alle Jünger gestärkt, so meint Wiggers, dies setze voraus, daß er auf der ersteren mehrere Gemeinden in Phrygien gegründet habe, dann aber sei es auch eine nicht sehr entfernt liegende Voraussetzung, daß der Ap. unter den phrygischen Städten auch Colossä zu einem Besuche ausersehen haben werde, zumal sie zu den bedeutendsten Städten der ganzen Provinz gehörte und sich als Mittelpunkt des politischen und commer-

ciellen Lebens vorzüglich zum Anfangs- und Ausgangspunkte der apostolischen Verkündigung in Phrygien empfehlen mußte. — Außerdem aber sucht Wiggers auch durch einige in dem Briefe selbst vorkommende Aeußerungen seine Meinung von dem Verhältniß des Ap. zu der Gemeinde zu begründen; zuerst nämlich beruft er sich auf II, 1. 2, indem er meint, daß unter ὅσοι κ. τ. λ. nur ein Theil der Gemeinden zu Colossä und Laodicea, nämlich nur diejenigen zu verstehen seien, die bei seiner Anwesenheit an jenen Orten noch nicht zum Christenthum bekehrt worden und ihm also unbekannt waren; sodann auf II, 5, indem er behauptet, daß das ἄπειμι auf eine frühere Anwesenheit des Ap. zu Colossä hinweise; ferner auf I, 7, wo seiner Ueberzeugung zufolge die Lesart: καθὼς καὶ ἐμάθετε für die richtige zu halten ist, nach dieser aber die vom Epaphras verkündigte Lehre einer früheren Verkündigung gegenübergestellt und als deren Fortsetzung bezeichnet werde; endlich soll sich dasselbe Resultat auch aus I, 1 ergeben, da nämlich P. hier neben sich den Timotheus nennt, so lasse sich daraus schließen, daß Timotheus den Colossern persönlich bekannt gewesen; da wir nun aber nur von einer Reise des Timotheus durch Phrygien, nämlich nur von der, die er nach Apg. XVI, 3 in des Paulus Gesellschaft unternahm, wissen, und da von einer Trennung des Timotheus und Paulus auf jener Reise nichts bekannt sei, so schließe die Anwesenheit des Timotheus zu Colossä zugleich die des P. in sich. — Nur der erste und letzte Grund können hier erwogen werden, wegen der übrigen muß ich auf den Commentar selbst verweisen. Was den ersten Grund betrifft, so scheint es allerdings auffallend zu sein, daß P. bei einem zweimaligen Besuche Phrygiens Colossä nicht berührt haben soll, zumal wenn man Colossä mit Wiggers als den Mittelpunkt des politischen und commerciellen Lebens in Phrygien ansieht; allein eben dies ist eine ganz grundlose Ansicht, da Strabo, wie bereits bemerkt

worden, Colossä nur als eine Nebenstadt behandelt[8]); sodann ist aber auch — was Wiggers ganz unterlassen hat — die Lage der Stadt in Beziehung auf die Reiseroute des Ap. zu beachten. Paulus hatte Lycaonien besucht und ging durch Phrygien nach Galatien; er befand sich demnach in den Gegenden, die von dem durch Phrygien sich hinziehenden Bergrücken nordöstlich liegen, so daß, wenn er sich auch von Iconium westwärts wandte, sein Weg durch **Phrygia paroreios** ging. Da sein Ziel nun zunächst Galatien war, so war es selbst in jenem Falle keineswegs nothwendig, noch verstand es sich von selbst, daß er noch weiter nach Westen hin von dem geraden Wege nach Galatien ablenkte in die Gegenden des Mäander, näher lag es ihm jedenfalls, die Straße nach Kotyäum (in **Phrygia epictetos**) zu wählen und durch Doryläum nach Galatien zu reisen. Aber selbst diese Ablenkung nach Westen hin war keineswegs erforderlich, wenn P. von Iconium nach Galatien wollte. Aus den Worten Strabo's (XII, 8): *ἡ μὲν οὖν παρώρεια ὀρεινήν τινα ἔχει ῥάχιν, ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς ἐκτεινομένην ἐπὶ δύσιν, ταύτῃ δ' ἑκατέρωθεν ὑποπέπτωκε τὶ πέδιον μέγα, καὶ πόλεις πλησίον αὐτῆς, πρὸς ἄρκτον μὲν Φιλομήλιον, ἐκ θατέρου δὲ μέρους Ἀντιόχεια*, erhellt, daß der durch die Natur gleichsam vorgezeichnete Weg von Iconium, welches gleichfalls an der nordöstlichen Seite jenes Bergrückens lag, durch Philomelion führte; nichts aber deutet darauf hin, daß Paulus diesen Weg verlassend über den Bergrücken nach der jenseits desselben liegenden Ebene sich wandte. — Diese Bemerkun-

---

8) Die Worte Strabo's (XII 8) sind: *εἶτα Ἀπάμεια ἡ Κιβωτὸς λεγομένη καὶ Λαοδικεία· αἵπερ εἰσὶ μέγισται τῶν κατὰ τὴν Φρυγίαν πόλεων· περίκειται δὲ ταύταις καὶ πολίσματα Ἀφροδισιὰς, Κολοσσαὶ, Θεμεσώνιον κ. τ. λ.*; obgleich, wie Wiggers richtig bemerkt, *πόλισμα* seiner Form nach nicht Diminutiv ist, so findet es sich doch meistens nur zur Bezeichnung kleinerer Städte gebraucht, wie sich auch Strabo desselben h. l offenbar im Gegensatz von *πόλις* bedient.

gen mögen hinreichen, um darzuthun, daß es dem, der die Beschaffenheit des Landes und die Lage der verschiedenen Oerter beachtet, nicht auffallend sein kann, wenn P. bei seinem Besuche Phrygiens die Stadt Colossä und ihre Umgegend nicht berührte. — Nicht besser, wie mit dem ersten Grunde, den Wiggers zur Bestätigung seiner Meinung anführt, steht es auch mit seinem letzten Grunde, denn es ist durchaus nicht einzusehen, warum Timotheus, von dessen Wirken wir nur eine so geringe Kenntniß besitzen, nicht auch ohne Paulus eine Reise nach Phrygien gemacht haben und auf derselben auch den Colossern bekannt geworden sein kann. Daraus, daß wir nichts davon wissen, läßt sich doch noch nicht schließen, daß eine solche Reise nicht stattgefunden habe.

Diejenigen, die eine Anwesenheit des Ap. zu Colossä leugnen, nehmen fast sämmtlich an, daß Epaphras (dessen P. in seinem Briefe I, 7; IV, 12. 13 gedenkt) der Gründer der dortigen Gemeinde gewesen sei; diese Meinung hat auch viel Wahrscheinlichkeit für sich, da P. namentlich an jener ersten Stelle die Colosser auf die Verkündigung, die ihnen durch Epaphras zu Theil geworden ist, hinweist, und sich daraus auch erklären würde, warum gerade Epaphras eine so besondere Sorge, wie P. sie IV, 12. 13 schildert, für jene Gemeinde getragen habe. — Doch bleibt es allerdings auch möglich, daß das Evangelium auf andere Weise nach Colossä gekommen sein kann und Epaphras erst, nachdem schon der erste Grundstein der Gemeinde gelegt war, daselbst ein Verkündiger des Evangeliums ward. — Auch die Zeit, in welcher die Gemeinde gegründet ward, läßt sich — wenn dies nicht durch Paulus geschah — schwerlich sicher bestimmen; nur so viel sei hier bemerkt, daß die Stiftung der Gemeinde meistens in die drittehalbjährige Aufenthaltszeit des Ap. zu Ephesus gesetzt wird, wobei man sich unter anderm auf Apg. XIX, 10: *τοῦτο δὲ ἐγένετο ἐπὶ ἔτη δύο, ὥστε πάντας τοὺς κατοικοῦντας τὴν Ἀσίαν ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ κυρίου, Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας* und die man-

nigfache Verbindung, welche zwischen Ephesus und den Handelsörtern am Mäander stattfand, beruft. Mehr als wahrscheinlich sei es, daß damals auch Bewohner jener Gegenden und namentlich Epaphras das Evangelium von Paulus hörten und durch sie die Kunde desselben dorthin gebracht wurde.

§. 4.

Die Irrlehre in der Gemeinde zu Colossä.

Schon ein flüchtiger Ueberblick des Briefes zeigt, daß ein Hauptaugenmerk des Ap. in demselben die Warnung vor gewissen Irrlehrern ist, durch welche der evangelische Glaube der Gemeinde bedroht ward. Dieses steht fest; allein die Frage nach der genauern Beschaffenheit derselben ist von den verschiedenen Auslegern und Kritikern auf die verschiedenste Weise beantwortet worden. —

Zuerst ist in Frage gestellt, ob sich die Polemik des Ap. auf verschiedene häretische Richtungen oder auf ein einzelnes häretisches System beziehe. Noch de Wette (Einleit. ins N. T. §. 143) sagt: „Manches deutet auf Essener, Anderes auf Gnostiker"; allein es läßt sich bei der Kürze des Briefes schwerlich annehmen, daß P. in demselben verschiedene Systeme bestreitet; nur wenn der Ap. dies bestimmt andeutet, oder wenn die Züge, die er von der zu bekämpfenden Irrlehre entwirft, sich durchaus nicht zu einem Bilde vereinigen lassen, dürfte man sich zu einer solchen Annahme verstehen. —

Setzt man nun die Einheit der Irrlehre voraus, so entsteht die Frage, ob die Verbreiter derselben dem Christenthume angehörten oder nicht, und im letztern Falle, ob sie als Heiden oder als Juden anzusehen seien. Beide Meinungen haben ihre Vertreter gefunden. Paulus warnt II, 8 die Colosser, sich nicht durch die Philosophie fangen zu lassen; dies hat Mehreren Veranlassung gegeben, die Irrlehrer

für Anhänger heidnischer, und näher griechischer Philosophie anzusehen, und zwar hält Tertullian die von P. bekämpfte Irrlehre für die griechische Philosophie überhaupt, Clemens Alex. für die Epikuräische, Grotius für die Pythagoräische, und endlich Heumann für die Platonisch-Stoische Philosophie. — Andere dagegen, sich auf II, 16, wo P. auf das gesetzliche Wesen der Irrlehrer hinweist, berufend, sehen in den Irrlehrern Juden. Diese Meinung wird vornehmlich durch Eichhorn und Schneckenburger vertreten. Eichhorn bezeichnet sie als Juden, „welche durch einen Nimbus äußerer Heiligkeit blendeten und bei den Christen mehr durch einen Schein überirdischer Heiligkeit und durch allgemeine Anpreisungen der seligen Folgen einer übertriebenen Strenge gegen den Körper und die sorgfältige Feier gewisser heiliger Tage, als durch wörtliche Bestreitung des Christenthums und feindliche Angriffe auf dasselbe zu Einfluß gekommen waren." Anders bestimmt Schneckenburger ihre Beschaffenheit. Er geht davon aus, daß es in jener Zeit Juden gab, die sich mit theosophischen Speculationen abgaben und zugleich die Ceremonialgesetze sehr strenge beobachteten, ja eben durch jene diesen höhere Sanction zu geben wußten. Nicht nur in der alexandrinischen Auffassungsweise des Judenthums, bemerkt Schneckenburger sodann, sondern auch in einer gewissen, vielleicht unter alexandrinischen Einflüssen eingetretenen Richtung der palästinensischen religiösen Bildung zeigte sich das Bestreben, ähnlich wie in der neuplatonischen Schule, das Starre, Todte und Mechanische einer alten Religionsform und Verfassung durch eigne bald gemüthliche, bald phantastische Vorstellungen und an sie geknüpfte bedeutungsvolle Gebräuche zu beleben; und zwar nicht nur bei den Juden, die, außerhalb Palästina lebend, in Verkehr mit andern gebildeten Völkern standen, sondern auch in Palästina selbst habe die fleischliche Gesetzesteifheit der herrschenden Kirche die gemüthlichern Israeliten zu jenem Idealismus hingetrieben; ja am Ende hätten selbst

die herrschenden Pharisäer sich mit dieser eigentlich unjüdischen und unpharisäischen Weise befreunden können. Wenn nun Juden dieser speculativen Richtung, bei der den Juden jener Zeit allgemein eigenthümlichen Sucht, Proselyten zu machen, den Heiden, von denen Viele durch den Trieb nach geheimer Weisheit dem Christenthum zugeführt waren, gegenübertraten, so sei ihnen fast nichts anderes zu thun übrig geblieben, als durch Einreihung des Stifters des Christenthums in eine der Geisterklassen, ihrem höchsten Jehova seine absolute Monarchie, und ihrem Judenthume, als der Religion des Ὤν, seine fortwährende Geltung zu sichern. „Ein directes Bekämpfen der christlichen Lehre, sagt Schneckenburger, ging nicht an; am gerathensten war es, sie als eine Stufe im Judenthum gelten zu lassen. Aber über der Religion des Sohnes, konnten sie sagen, stehe die Religion des Wesenhaften, welcher das Haupt ist der großen Geisteskette, der Quell alles Bestehenden in der sichtbaren und unsichtbaren Welt. Zu ihr müssen die Verehrer des λόγος, um das wahre Ziel der Erlösung von allem Vergänglichen zu erreichen, übergehen, dazu aber könne man nur durch die Mysterien des höchsten Gottes, die nur den wahrhaften Juden, den Philosophen, aufgeschlossen seien, gelangen." Gegen diese Ansicht erheben sich jedoch mehrere Bedenken; zunächst nämlich ist nicht zu übersehen, daß sich geschichtlich kein Judenthum, das Jesum irgendwie als Messias gelten ließ, nachweisen läßt; eine solche Anerkenntniß setzt vielmehr ein Austreten aus dem Judenthum voraus; wohl konnten in späterer Zeit Christen, wie die Ebioniten, im Gegensatz gegen eine antijüdische Richtung, dem Judenthume eine fast gleiche Dignität mit dem Christenthume einräumen und so, das im Christenthume erschienene Neue verkennend, ins Judenthum gewissermaßen zurücklenken, allein unmöglich konnten die Juden auf irgend eine Weise das Christenthum in sich aufnehmen, ohne selbst in dieses

überzugehen. „Die Christusidee, sagt Osiander [9]), in ihrer Anwendung auf Jesum, wie speculativ oder praktisch, wie philosophisch oder historisch sie aufgefaßt wurde, bildete immer, wenn nur die historische Basis nicht ganz aufgegeben ward, als das *σημεῖον ἀντιλεγόμενον* Luc. I, 52 die Grenzscheide zwischen Christenthum und Nichtchristenthum. Wie sehr auch das erste Jahrhundert schon in seinem von höherem Erkenntnißdrange gährenden und selbst in großartigen Verirrungen und Verschmelzungen des Alten und Neuen, des Einheimischen und Fremden die Wahrheit erstrebenden Geiste auch das Judenthum ergreifen und mit dem Universalismus nach außen, dem es sich näherte, für einen innern Universalismus, mit dem Drange, Fremdlinge in seinen Schooß aufzunehmen, selbst auch für fremde Elemente es empfänglicher machen mochte, gewiß ging jener Drang und diese Empfänglichkeit nicht so weit, daß das Judenthum seine Eroberungen auf Kosten seines wirklichen Besitzes und auf eine Art, bei welcher es eben so leicht dem Christenthume Proselyten zuführen als abnehmen konnte, gemacht hätte." — Zwar beruft sich Schneckenburger auf einzelne historische Zeugnisse, welche das Vorhandensein einer solchen Richtung im Judenthume zu jener Zeit beweisen sollen, namentlich auf den bekannten Ausspruch des Gamaliel Apg. V, 38, auf die jüdischen Exorcisten, welche sich der Formel: *ὁρκίζω ὑμᾶς τὸν Ἰησοῦν, ὃν Παῦλος κηρύσσει* bedienten, Apg. XIX, 13; auf das Wort der Pharisäer, womit diese gegen die Sadducäer auftraten und für Paulus redeten Apg. XXIII, 9, so wie auf einige Stellen in der Schrift des Justin contra Tryphonem; allein diese Zeugnisse reichen doch keineswegs hin, um die Behauptung Schneckenburger's zu rechtfertigen. Indessen könnte man sagen: Wenn die Juden auch nicht geneigt sein konnten, Jesus irgendwie

9) Ueber die Colossischen Irrlehrer von E. Osiander in der Tübinger Zeitschr. f. Theologie, Jahrg. 1834. Heft III. S. 102.

als eine höhere Erscheinung anzuerkennen, zumal eine solche Anerkenntniß eine Verurtheilung derer, die ihn ans Kreuz gebracht hatten, in sich geschlossen hätte, so ließe sich doch denken, daß sie nur um die Heidenchristen zu gewinnen, Christus zum Schein eine bestimmte Stelle in ihrem Systeme einräumten. Eben dies scheint auch die Meinung Schneckenburger's zu sein; allein gerade hier zeigt sich die Unhaltbarkeit dieser Ansicht aufs klarste. Jene Juden mußten doch so viel erkennen, daß die Christen Jesus für den verheißenen Messias hielten, daß er ihnen als Mittelpunkt ihres Lebens galt, als der Mittler, durch den sie mit Gott versöhnt seien. Unmöglich konnten sie deshalb hoffen, mit ihren trügerischen Reden bei ihnen Eingang zu finden, wenn sie Jesus höchstens als Incarnation eines der untergeordneten Geister gelten ließen, vielmehr mußten sie, wenn sie nicht von vorn herein die Christen zurückstoßen wollten, ihn irgendwie als Mittler, als denjenigen, durch welchen der Mensch mit der Gottheit in Verbindung tritt, darstellen, sie mußten ihm nicht nur eine zufällige, sondern eine nothwendige Stelle in ihrem Systeme einräumen; dann konnten sie freilich weiter gehen und sagen, man müsse nicht bei der Verehrung dieses Mittlers stehen bleiben, sondern, nachdem durch ihn die himmlische Welt selbst dem Menschen aufgeschlossen worden, mit dieser unmittelbar in Verkehr treten. Allein wer sieht nicht, daß damit von den Juden den Christen mehr zugegeben war, als sie ihnen zugeben durften, wenn sie dieselben zu einem Abfall vom Christenthum bewegen wollten. Dazu kommt, daß sich jene berechnende Schlauheit schwerlich mit der theosophischen Richtung, der jene Juden zugethan gewesen sein sollen, zusammenreimen läßt. Mit Recht macht Steiger auf diesen innern Widerspruch jener Hypothese aufmerksam, indem er sagt: „Einestheils sollen die Colossischen Irrlehrer gewissenlose Proselytenmacher gewesen sein, die ohne Hinneigung und Annäherung zu den Grundideen des Christenthums blos äußerlich sich zu demselben bekannten,

um ihrer fremdartigen Lehre Anhänger zu verschaffen; anderntheils bringt man mit ihr, um sie historisch plausibel zu machen, jene Vorstellung einer innerlich syncretistischen, oft warm enthusiastischen Theosophie zusammen, welche, ohne von betrügerischen Absichten geleitet zu sein, in sich selbst unbestimmt und flüssig genug war, um sich in vielfache Formen zu gießen und mit verwandten Religionsideen innig zu verschmelzen." — Gegen die Meinung aber überhaupt, daß jene Irrlehrer nicht Christen, sondern Juden gewesen seien, beruft sich Osiander auf die Art und Weise der Polemik des Ap., indem er sagt: „Es ist durchaus nirgends im Briefe die bestimmte Bezeichnung der Gegner als solcher, welche mit ihm und den Colossischen Christen außer Glaubensgemeinschaft stehen, ausgesprochen, da ja blos eine Beschränkung (II, 19), nicht aber eine Verleugnung des christlichen Glaubens — namentlich an die Person und Würde Christi — vorausgesetzt wird, und da warnende Lehren den bekämpften Verführern, selbst II, 16. 18 als Gliedern der Gemeinde, gegeben werden; nirgends spricht der Ernst erschütternder Warnung vor wirklichem Abfall vom Christenthum, wie er bei solchen Gefahren sonst so entschieden hervortritt (Hebr. X, 29. 31)." — Die Entscheidung über die Richtigkeit dieser Behauptung muß hier zwar noch ausgesetzt bleiben, doch kann schon hier bemerkt werden, daß die Ansicht, P. polemisire in unserm Briefe gegen Nichtchristen, von vorn herein nicht wahrscheinlich ist. Es läßt sich schwerlich leugnen, daß, wenn die Juden sich als solche zeigten, der Ap. nicht zu fürchten brauchte, daß eine Gemeinde, in der das christliche Glaubensleben nicht ganz erstorben war, durch die außerhalb derselben Stehenden zum Abfall vom Christenthum verführt werden könnte, am wenigsten in jener Zeit, da die Gemeinden gleichsam noch im Frühlinge des neuen Lebens standen; nahmen jene Juden aber den Schein des Christenthums an, so würde P. ihre Verstellung wohl erkannt und in seinem Briefe gewiß aufgedeckt haben. Wahrscheinlicher ist es deshalb

jedenfalls, daß die Irrlehre von Solchen ausging, die der christlichen Gemeinde angehörten, dessenungeachtet aber einer Richtung folgten, die ihren Ausgangspunkt nicht in dem christlichen, sondern in dem unchristlichen Wesen hatte. Dieser Ansicht sind auch die meisten neuern Beurtheiler, indem sie nur in der genauern Bestimmung dieser Richtung von einander abweichen. Es bieten sich nämlich zwei mögliche Annahmen dar; entweder kann man die Irrlehrer als Anhänger einer mehr hellenischen oder einer mehr orientalisch-jüdischen Geistesrichtung ansehen. Im erstern Falle liegt es nahe, an das Philonische System zu denken und zu vermuthen, daß die Irrlehre zu Colossä aus einer eigenthümlichen Vermischung des Christenthums mit diesem hervorgegangen sei. Der Philonianismus wurzelte, wie Steiger sagt, zwar in der weitverbreiteten Tendenz zur Speculation und in einer durch kanonische und apokryphische Bücher des A. T. längst begründeten Lehre, seine eigenthümliche Gestaltung aber erhielt er durch die Vermischung mit griechischer Philosophie. Dies zeigt sich besonders in der Lehre des Philo vom Logos und von den Engeln, die viel idealistischer ist, als sie sich in dem Orientalismus ausbildete; die „Kräfte" erscheinen bei ihm nicht sowohl als magisch wirkende Potenzen, sondern vielmehr als innerlich bewegende, formgebende Ideen, als die ἀρεταί des persönlichen Gottes, was dem Orientalen durchaus fremd ist, daher konnte auch bei ihm von einem Engeldienste nicht die Rede sein. — Will man demnach die Irrlehre zu Colossä für wesentlich philonisch halten, so muß sich nachweisen lassen, daß sie eben jenen überwiegend griechischen Character an sich getragen habe. —

Diejenigen, welche annehmen, daß die Irrlehrer einer orientalisch-jüdischen Geistesrichtung gehuldigt haben, halten sie entweder für Essäer oder Kabbalisten oder Gnostiker. —

Osiander gesteht, daß die Vermuthung des in das Christenthum übergegangenen Essäismus nicht ferne liege,

daß diese Hypothese, die seit Chemniz's Vorgang beinahe durch eine Art von exegetischer Ueberlieferung beglaubigt, durch ihre scharfsinnige und gründliche Durchführung von Storr und Flatt vorzüglich gehoben, noch immer das Interesse der Schrift- und Geschichtsforschung in Anspruch nehme. In neuester Zeit hat sich vornehmlich Credner für die Ansicht, daß die Irrlehrer Essäer gewesen seien, erklärt, indem er sagt: „Wenn die große Verwandtschaft der Irrlehrer zu Colossä mit den Essäern unverkennbar und darum allgemein anerkannt ist, so dürfen die Einwürfe gegen einen Zusammenhang derselben nicht hergenommen werden: 1) von dem Orte, denn die mildere Partei unter den Essäern hatte sich mit Vermeidung der größern Städte über viele Orte Palästina's verbreitet; 2) kann das argumentum a silentio von dem Nichterwähnen der Essäischen Waschungen hergenommen, da alles Uebrige so sehr entspricht, keinen Einwurf begründen." Darüber, ob unter diesen Essäern Juden oder Christen zu denken seien, erklärt sich Credner indeß nicht deutlich. Zur Begründung dieser Ansicht könnte man sich darauf berufen, daß dem Essäismus sowohl eine strenge Askese, welche sich mit der Beobachtung des reinen mosaischen Gesetzes nicht begnügte, sondern demselben manche willkürliche Gebote hinzufügte, als auch eine Neigung zur Speculation über die göttlichen Dinge eigen sei, was sich eben so bei den Irrlehrern, die P. bekämpfte, zeigt. Indessen ist, worauf bereits Neander, so wie Schneckenburger, Osiander und Steiger hingewiesen haben, nicht zu übersehen, daß jene Züge keinesweges dem Essäismus allein zukommen, sondern auch auf manche andere ähnliche Erscheinungen passen, daß sie ein nothwendiges Element aller jüdischen Theosophie bildeten. Darnach kann es nicht genügen, in dem Bilde der Colossischen Irrlehrer jene allgemeinen Züge nachzuweisen, sondern es kommt darauf an, ob sich bei ihnen das den Essäern Eigenthümliche, wodurch sich der Essäismus von andern asketisch-spe-

culativen Richtungen des Morgenlandes unterscheidet, wiederfindet, d. h. ihre entschiedene Tendenz zu einer abgesonderten, hierarchisch-bürgerlichen Gemeinschaft unter sich, so wie ihre Geheimnißkrämerei und strenge Sonderung nach den bei ihnen herrschenden verschiedenen Classen. Nur wenn dies der Fall ist, hat man eine Berechtigung dazu, jene Irrlehrer für ursprüngliche Essäer zu halten, denn nimmermehr darf man sich einer solchen Nachweisung dadurch entziehen wollen, daß man sagt, die Essäer hätten, indem sie ins Christenthum übertraten, die frühere Richtung nicht mehr in ihrer Strenge beibehalten, sondern ihre frühere Individualität mehr oder weniger aufgegeben, da es ja in diesem Falle an jedem Beweise dafür fehlen würde, daß jene Irrlehrer überhaupt mit dem Essäismus zusammengehangen haben. —

Die Ansicht, daß die fragliche Irrlehre mit dem System der Kabbala identisch sei, hat, nachdem sie von Herder zuerst angedeutet, von Kleuker weiter ausgeführt worden, in neuerer Zeit einen scharfsinnigen Verfechter an Osiander gefunden. Dieser Gelehrte bezeichnet die Kabbala als „jene überlieferte, kühn und frei sich ausbildende und ausbreitende Geheimlehre, welche mit den großen Räthseln und Problemen alter Religionsweisheit, Kosmogonie und Theodicee, mit Erforschung des Uebergangs des Unendlichen ins Endliche sich beschäftigte und die Lösung auf das mystisch-spiritualistische, jedoch in physische Vergröberung umschlagende Princip der Emanation baute." Sodann schildert er sie ihrem Inhalte nach folgendermaßen: „Es war eine Lichtphilosophie, an die Spitze stellend das Organ und die Offenbarungsseite der Gottheit, die Urausstrahlung des Urersten, dessen drei oberste Abglänze (Sephiroth) die Krone oder das Haupt des großen Geisteralls bilden und das in vier Welten, als eben so vielen Lichtstufen, die Kette seiner Emanationen entfaltet, Alles ausgehend von dem Ensoph durch jenen urersten Strahl, den Adam Kadmon. In der weit und scharf

auseinandergehenden Reihe von Systemen der Wesen haben sich die Ausflüsse des Lichts bis zur Materie herab geschwächt; auch positiv hat sich eine Zerrüttung, von einer Revolution in der höhern Welt ausgegangen, über die niedern Stufen verbreitet; die Gebundenheit des geistigen Lebens auf denselben macht die Erlösung zum Bedürfniß, auf dessen Befriedigung die anziehenden Kräfte und dienenden Mittelgeister des Lichts-Königs hinwirken, als der Erstgeborene, himmlische Messias, dessen materielle Offenbarung ungeziemend und der als der Ausdruck des Unendlichen und als das Band mit dem Unendlichen zu sich und zu seinem Urbilde von einer Stufe des Lichts zur andern emporhebt und zurückführt. Daß dieser mystischen Theorie eine mystische Praxis, diesem speculativen Purismus ein ascetischer Rigorismus zur Seite geht, ist aus der Natur eines solchen Systems, wie aus dem excentrischen Charakter des Zeitalters begreiflich: auch die engere Anschließung der Kabbala an den symbolischen Geist des Judenthums und die Tendenz zur Verklärung desselben begünstigte strenge Heilighaltung des Gesetzes." — Ob nun dieses kabbalistische System wirklich dasjenige ist, welches, eingedrungen in das Christenthum, von Paulus bekämpft wird, läßt sich hier noch nicht untersuchen; doch scheint eine Instanz von vorn herein gegen diese Meinung geltend gemacht werden zu können; dies ist nämlich der Umstand, daß die Kabbala erst eine geraume Zeit später, als P. den Brief an die Colosser geschrieben haben kann, ausgebildet auftritt. Allein findet sich, daß die in diesem Briefe bekämpfte Lehre so deutlich die Züge jenes Systems an sich trägt, daß an einer Identität beider nicht zu zweifeln ist, so könnte man eben dies als einen Beweis des spätern und demnach nichtpaulinischen Ursprungs des Briefes ansehen. — Wenn sich dagegen zeigt, daß die in demselben enthaltenen Andeutungen über die Irrlehre zwar nicht hinreichend sind, um eine solche Identität außer Zweifel zu setzen, daß aber doch eine starke Verwandtschaft zwischen beiden Lehren stattfindet, so ließe sich

annehmen, daß diese Irrlehre als eine noch unausgebildete Kabbala zu betrachten sei — und eben dies ist die Meinung Osianders.

Die Meinung, daß die Irrlehre zu Colossä für Gnosticismus oder bestimmter für Cerinthismus zu halten sei, ist in neuerer Zeit vornehmlich von Neander und Mayerhoff vertheidigt worden. Ueber Cerinths Lehre besitzen wir freilich nicht ganz mit einander übereinstimmende Nachrichten bei Irenäus und Epiphanius, so wie einige Bemerkungen in den von Eusebius III, 28 und VII, 25 aufbehaltenen Fragmenten aus der Schrift des römischen Presbyters Cajus gegen den Montanisten Proclus und einer Schrift des Dionysius von Corinth; doch läßt sich so viel mit Sicherheit über die Grundzüge seines Systems entnehmen, daß Cerinth einen Uebergang zwischen dem Judaismus und dem eigentlich so genannten Gnosticismus bildet. Cerinth war ein Judenchrist, der nach dem Berichte des Epiphanius ἀπὸ μέρους im Judenthume beharrte, indem er die Beschneidung beibehielt und demnach das mosaische Ceremonialgesetz für verpflichtend ansah, dem er jedoch noch willkürliche Gebote, namentlich das Verbot des Weines, hinzufügte. Seine gnostische Richtung giebt sich vornehmlich in seinen Speculationen über die Schöpfung der Welt zu erkennen; nach Irenäus I, 26 lehrte er: **non a primo Deo factum esse mundum, sed a virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate, quae est super universa et ignorante eum, qui est super omnia, Deum;** nach Epiphanius: die Welt sei von Engeln geschaffen worden. Er unterschied mehrere Classen der Geisterwelt; der Demiurgus, der keine rechte Erkenntniß des höchsten Gottes hat, gehört der niedern Ordnung an, die von ihm und seinen dienenden Engeln geschaffenen Menschen erkennen nur in ihm ihren Gott. Gott aber hatte beschlossen, sie aus diesem niedern Zustande zu dem höheren, in welchem sie ihn selbst erkennen sollten, zu erlösen, darum ließ er einen Aeon der höhern

Geisterordnung sich mit dem durch seine justitia, prudentia et sapientia ausgezeichneten Menschen Jesus, als derselbe von Johannes getauft ward, verbinden. Diese Verbindung dauerte bis zum Anfange der Leiden Jesu: „Vermöge dieser Verbindung erkannte nun der Mensch Jesus den höchsten Gott und offenbarte ihn der Menschheit und selbst dem Weltschöpfer mit seinen Engeln; aber als der Messias von den Juden gefangen und gekreuzigt werden sollte, also vor dem Leiden, verließ der himmlische Christus den irdischen und kehrte in das Pleroma zurück. Der nicht sündenfreie psychische Messias ertrug das Leiden und den Tod als Strafe seiner eigenen Sünde. Der Tod hatte demnach für die Erlösung der Menschheit keine Bedeutung." (Mayerhoff S. 154). Rücksichtlich der Auferstehung Jesu widersprechen sich die Berichte des Irenäus und Epiphanius, ja der Letztere ist hier mit sich selbst im Widerspruch. Nach Irenäus I, 26 nahm Cerinth eine Auferstehung des Menschen Jesus an, und Epiphanius sagt (I §. 1) hiemit übereinstimmend: *πεπονθότα δὲ τὸν Ἰησοῦν καὶ πάλιν ἐγηγερμένον κ. τ. λ.*; an einer andern Stelle dagegen finden sich beim Epiphanius §. 6 die Worte: *οὗτος δὲ ὁ Κήρινθος φάσκει πάλιν τολμήσας, Χριστὸν πεπονθέναι καὶ ἐσταυρῶσθαι, μήπω δὲ ἐγηγέρθαι· μέλλειν δὲ ἀνίστασθαι, ὅταν ἡ καθόλου γένηται νεκρῶν ἀνάστασις.* Nach den Berichten des Cajus und Dionysius setzte Cerinth als „Vermittelungs- und Uebergangspunkt zwischen der irdischen und der neuen ewigen, himmlischen Weltordnung eine tausendjährige selige Zeit, unter der Regierung des durch die Kraft des Logos siegreichen Messias in dem verherrlichten Jerusalem, als dem Mittelpunkte der verherrlichten Erde." (Neander K. G. I S. 449). — Gegen die Identificirung dieses Systems mit der Colossischen Irrlehre läßt sich nicht der Umstand geltend machen, daß Cerinth mit seiner Lehre erst später, wahrscheinlich am Ende des ersten Jahrhunderts aufgetreten sei, denn einerseits fehlt es doch an ganz sichern

Indicien über die Zeit seines Auftretens, andererseits könnte man, wenn sich jene Identität klar herausstellte, mit Mayerhoff eben dieses zur Bestreitung der Authentie unsers Briefes benutzen. Ergiebt sich aber aus einer unbefangenen Betrachtung, daß uns — wenn auch nicht das ausgebildete Cerinthische System, doch die Grundzüge desselben in jener Irrlehre entgegentreten, so bliebe die Annahme möglich, daß schon vor seinem Auftreten die Keime vorhanden waren, aus denen sich sein System herausbildete, und daß diese vorbereitenden Anfänge es seien, die P. in der Colossischen Gemeinde bekämpfen zu müssen glaubte. — Dieser Ansicht ist unter andern Böhmer. Am Schlusse seiner Untersuchung über die Irrlehre zu Colossä in seiner Isagoge in ep. ad Colossenses sagt er S. 119: „Quod ad pseudapostolos Colossenses attinet, ego considerata indole eorum accuratius, istos habeam pro hominibus, quorum cultus animorum gnosticismum saperet, quorumque placitis *σπέρματα*, particula gnosticismi continerentur. Quodsi viri aliquot eruditi censuere, pseudapostolos istos fuisse gnosticos, ego sententiae adstipulor, dummodo ab illis viris gnostici intelligantur ii, qui nonnisi elementis gnosticismi aliquibus imbuti quasi tirones in gnosi sint.“ —

Während die bisher dargestellten Ansichten in der fraglichen Irrlehre diese oder jene einzelne, bestimmt ausgeprägte theosophische Richtung der Zeit annehmen, so haben dagegen Andere die Meinung aufgestellt, daß man sich bei der Bestimmung des Wesens derselben mehr in einer unbestimmteren Allgemeinheit zu halten habe; daß also das, was Mosheim mit dem Namen der orientalischen Philosophie bezeichnet, das Ziel der Paulinischen Polemik sei. Als Verfechter dieser Ansicht ist vornehmlich Hug zu nennen. Nach der Bemerkung, daß man aus den Merkmalen, durch welche der Ap. die Irrlehrer auszeichnet, Gnostiker oder Essäer in ihnen habe wahrnehmen wollen, fährt Hug folgendermaßen fort: „Die Aehnlichkeit der Grundsätze und Meinungen,

welche man bei beiden Theilen in Vergleichung mit den Paulinischen Aeußerungen beobachtet haben will, leitet sich aus einer gemeinsamen Quelle, aus der Philosophie dieses Zeitalters her, wovon die einen und die andern auch ihren Antheil bekommen haben. — Es war schon lange her ein morgenländisches, und, wie man es nannte, babylonisches oder chaldäisches Lehrgebäude den Griechen und dann auch den Römern vor August und noch mehr in den Augusteischen Zeiten bekannt, und in vollem Anzuge, sich über Asien und Europa zu verbreiten. Es stellte verschiedene Gottheiten und Mittelgeister zur Erklärung gewisser Naturbegebenheiten auf, und überhaupt zum Geschäfte der Weltregierung und zur Beantwortung anderer metaphysischer Fragen, welche von jeher unter die schwierigen Fragen der Weltweisheit gehört haben. Der praktische Theil dieses Systems beschäftigte sich mit den Vorschriften, durch welche man sich mit diesen Geistern oder Dämonen in Einverständniß setzen könne. Der Erfolg aber, den sie aus dieser Verbindung mit den göttlichen Naturen ansprachen, war dieser, daß man durch ihre Hülfe übermenschliche Kenntnisse erlange, und künftige Dinge weissagen und übernatürliche Werke verrichten könne. Diese Philosophen waren unter dem Namen der Magier und Chaldäer berühmt, welche, um sich den westlichen Nationen mehr anzupassen, ihr System nach griechischen Formen umbildeten und dann selbst mit der Lehre des Plato, wie es scheint, zu vereinbaren wußten, woraus nachher die Neuplatonische Schule und im Christenthume die Gnostische entsprungen sind." —

Während Hug sich nicht bestimmt darüber ausdrückt, ob die von P. bekämpften Irrlehrer dem Christenthume angehörten oder ganz außerhalb desselben standen, bezeichnet Steiger sie bestimmt als solche, die sich zum Christenthume bekannten. Es waren, Steigers Darstellung zufolge, Leute, welche die Geistesrichtung „der jüdisch-gesinnten Gnostiker, oder genauer: der Anhänger der orientalischen Theosophie

theilten, insofern dieselbe mit der positiven Religion des A. T. (nach theosophischer Auffassung) vermengt wurde und so den Boden bildete, auf dem die in der christlichen Kirchengeschichte auftretenden gnostischen Secten erwuchsen." Das ins Auge zu Fassende, sagt Steiger, sei nicht das Judenthum, noch die asiatische Theosophie an sich, sondern ein Gemengsel aus Beiden, wobei nichts der Annahme im Wege stehe, daß sich diese jüdischen Asiaten überdies mit griechischer oder alexandrinischer Philosophie bekannt gemacht haben. So erscheint die Ansicht Hug's bei Steiger dahin modificirt, daß er die Colossische Irrlehre als einen Syncretismus aus dem allgemeinen Orientalismus, der jüdischen Theosophie und dem Christenthume betrachtet; während er mit jenem darin übereinstimmt, daß sie nicht mit einem der bestimmt ausgeprägten Systeme, als dem Kabbalismus oder Gnosticismus zu identificiren sei, weicht er doch von ihm darin ab, daß er sie für eine neben diesen stehende eigenthümliche Erscheinung des Orientalismus hält. „Wir brauchen nicht zu leugnen, sagt er, daß Cerinths und die Colossische Irrlehre vorzüglich in allgemeinen Grundlinien übereinkommen; diese Grundlinien gehören eben der orientalischen Lehre überhaupt und insbesondere unter den griechisch gebildeten Juden an, und dies verleiht der Cerinthischen Häresie als individueller Gestaltung des Orientalismus nur ein um so höheres Interesse, indem zugleich die Colossische Irrlehre in dasselbe Licht gestellt wird." —

Um ein sicheres Urtheil über die Beschaffenheit der fraglichen Irrlehre gewinnen zu können, ist es nothwendig, sich aller vorgefaßten Meinung entschlagend, zunächst nur darauf zu achten, wie dieselbe in dem Briefe geschildert wird und zu diesem Zwecke sowohl die einzelnen Züge, die darin bestimmt hervortreten, zusammenzustellen, als auch zu untersuchen, worauf die minder directen Aussagen des Ap. hindeuten; dies muß als die erste Aufgabe gelten; erst wenn diese gelöst worden, ist es an der Zeit, zu untersuchen, mit

welcher der verschiedenen jene Zeit beherrschenden speculativ-asketischen Richtungen die in dieser Irrlehre hervortretende Richtung identisch oder verwandt sei. —

§. 5.

Gedankengang des Briefes.

Nach der Ueberschrift und dem Gruße (I, 1. 2) bezeugt der Apostel den Colossern, daß er Gott beständig für ihren Glauben an Jesus Christus und ihre Liebe zu allen Heiligen danke, da sich das Evangelium bei ihnen, wie überall, von Anfang an fruchtbringend bewiesen habe, seitdem sie die Gnade Gottes, wie Epaphras sie ihnen verkündigt, erkannt haben (I, 3—8); zugleich aber bezeugt er ihnen, daß er Gott allezeit um ihre Förderung in der Erkenntniß anflehe, damit sie sich als rechte Jünger des Herrn beweisen mögen durch Fruchtbarkeit in jeglichem guten Werke, durch Muth in aller Trübsal, durch Dankbarkeit gegen Gott, der sie in das Reich seines lieben Sohnes, in welchem sie die Vergebung der Sünden besitzen, versetzt habe (I, 8—14). Hieran knüpft der Ap. eine Beschreibung der Dignität des Sohnes Gottes, indem er ihn zuerst das Bild des unsichtbaren Gottes, den Erstgebornen aller Creatur nennt, in welchem Alles geschaffen worden und Alles seinen Bestand habe, und ihn dann als das Haupt der Gemeinde, den Erstgebornen aus den Todten bezeichnet, in welchem nach dem Wohlgefallen Gottes die ganze Fülle wohne und durch den Alles versöhnt werde (I, 15—20; dann wendet sich der Ap. wieder an die Colosser, indem er sie darauf hinweist, daß Gott auch sie durch Christus versöhnt habe, wenn sie nicht von der Hoffnung des Evangeliums wichen, das überall verkündigt werde und dessen Diener er, Paulus, geworden sei (I, 21—23). Indem Paulus seiner selbst gedenkt, spricht er die Freude aus, die er in seinen gegenwärtigen Leiden empfinde, und auf den

Beruf, der ihm zu Theil geworden sei, das Wort Gottes zu verkündigen, hinweisend, drückt er den Eifer aus, mit welchem er darnach ringe, einen jeglichen Menschen zu der Vollkommenheit in Christo zu führen (I, 24—29); er bekennt den Colossern, daß er besonders für sie und die Laodicer eine eifrige Sorge trage, damit Niemand sie durch trügerische Rede täusche; daß er auch in der Entfernung von ihnen im Geiste ihnen beständig nahe sei, indem ihn ihre Glaubensfestigkeit mit Freude erfülle, und ermahnt sie, dem Herrn Jesus Christus treu zu bleiben (II, 1—7). Unmittelbar an diese allgemeinere Ermahnung knüpft P. dann die besondere Warnung, sich nicht durch die unter ihnen hervortretende Irrlehre von Christus trennen zu lassen, indem er sie an den Segen erinnert, den sie in der Gemeinschaft Christi erfahren hätten, wie sie durch ihn aus dem Tode zum Leben geführet seien (II, 8—15). Namentlich ermahnt er sie, sich keine willkürlichen Gebote von Solchen stellen zu lassen, die nicht an dem Haupte festhalten, aus welchem der ganze Leib Wachsthum und Gedeihen hat (II, 16—23); woran sich die allgemeine Aufforderung schließt, nicht nach dem Irdischen, sondern nach dem Himmlischen zu trachten; dorthin zu schauen, wo Christus sei, denn mit ihm sei ihr Leben in Gott verborgen (III, 1—4). Hierauf läßt P. weitere sittliche Ermahnungen folgen; er fordert die Colosser auf, sowohl alles unkeusche und habsüchtige Wesen, als auch alle Feindschaft gegen die Brüder abzulegen, dagegen den neuen Menschen anzuziehen, sich der Liebe zu befleißigen, den Frieden walten zu lassen, sich unter einander durch geistlichen Gesang zu fördern und Alles, was sie thäten, im Namen Jesu Christi zu thun (III, 5—17); dann stellt der Ap. seinen Lesern die häuslichen Pflichten vor Augen, indem er ihnen zeigt, wie sich die Männer und Frauen, die Aeltern und Kinder, die Herren und Knechte gegen einander zu verhalten haben (III, 18 — IV, 1), fordert sie zum anhaltenden Gebete auf und schließt seine Ermahnungen mit dem

Gebote, sich der Weisheit im Verhalten gegen die Nichtchristen zu befleißigen (IV, 2—6). Nachdem Paulus die Colosser auf Tychikus und Onesimus verwiesen hat, als die ihnen von seiner Lage Nachricht ertheilen würden (IV, 7—9), bestellt er Grüße von verschiedenen christlichen Freunden, ertheilt ihnen einige Aufträge, fügt mit eigner Hand seinen Gruß hinzu und schließt den Brief mit den Worten: Gedenket meiner Bande; die Gnade sei mit euch (IV, 10—18).

Erklärung.

Vers 1 und 2.

Der Brief beginnt, wie die übrigen Paulinischen Briefe, mit der Aufschrift, in welcher nach griechischer Weise der Name des Briefstellers enthalten ist, und dem eigenthümlich christlichen Gruß: *Παῦλος, ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ θελήματος θεοῦ, καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός, τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Das einfache Thema dieser Aufschriften ist: *Παῦλος ἀπόστολος I. Χρ. τοῖς ἀδελφοῖς· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη*, welches nach der verschiedenen Tendenz der Briefe verschieden erweitert und ausgeführt wird. Außer sich selbst nennt Paulus in unserm Briefe auch den Timotheus (wie in dem 1. Br. an die Corinther den Sosthenes, im 1. und 2. Br. an die Thessalonicher den Silvanus und Timotheus), aber weder als Mitverfasser, wie aus I, 3. 24. II, 1. IV, 7 deutlich hervorgeht, noch als einen Gewährsmann, denn dessen bedurfte er nicht, auch nicht, weil er durch ihn den Brief niederschreiben ließ [10]), sondern um dadurch den amtlichen Character

---

10) Steiger sagt: „Timotheus ist zu Anfang des Briefes mitgenannt, gewiß weil P. ihm in die Feder dictirte, wie der Vergleich von 1 Cor. I, 1 mit XVI, 21 zeigt"; allein in dieser letztern Stelle

des Schreibens hervorzuheben, wie er darum in dem Br. an die Galater außer sich noch alle bei ihm gegenwärtigen christlichen Brüder nennt: *καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί.* —

Paulus nennt sich: *ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ*, dagegen den Timotheus: *ὁ ἀδελφός.* — Abgesehen von der allgemeinen Bedeutung des Wortes *ἀπόστολος*, wonach es jeden Gesandten bezeichnet, Joh. XIII, 16, kommt dieser Name im N. T. in einem engeren und in einem weiteren Sinne vor. In jenem eignet es ausschließlich den 12 Jüngern Christi, die Christus sich besonders auserwählt hatte, den Völkern das Evangelium zu verkündigen, Matth. X, 1. 5. Luc. VI, 13. Marc. III, 14. Apg. I, 2. IX, 27[11]); in diesem wird es auch von allen denen gebraucht, die von einer Gemeinde zu irgend einer christlichen Thätigkeit abgeordnet werden, Apg. XIII, 2 ff. 2 Cor. VIII, 23. Paulus legt sich diesen Namen offenbar in dem engeren Sinne bei, so daß er sich dadurch den zwölf Jüngern Christi gleichstellt, 1 Cor. IX, 1. XV, 9; wozu er sich durch die ihm zu Theil gewordene unmittelbare Berufung vom Herrn berechtigt weiß Röm. I, 5. 1 Cor. I, 17. Gal. I, 1. 15. 16. II, 6—9; zumal er sich bewußt ist, das Evangelium von Christus selbst mittelst besonderer Offenbarung erhalten zu haben, 1 Cor. XI, 23. Gal. I, 11. 12; vgl. Apg. IX, 4 ff. XXII, 6 ff. 17.

---

steht nichts davon, daß P. den Brief an die Corinther dem Sosthenes, den er in der Aufschrift nennt, dictirt habe. Gegen diese Ansicht spricht auch, daß Paulus in den beiden Briefen an die Thessalonicher neben sich nicht einen, sondern zwei Brüder im Herrn, im Br. an die Galater sämmtliche bei ihm gegenwärtige Brüder nennt.

11) Zu bemerken ist, daß die 70 Jünger, welche Christus aussendete, nirgends seine *ἀπόστολοι* genannt werden; der Grund hiervon ist wohl der, weil sie als *ἀπεσταλμένοι* durch die Ausrichtung des einzelnen Auftrages ihren Beruf vollendet hatten, während den Zwölfen durch den Auftrag, das Evangelium zu verkündigen, die Aufgabe ihres Lebens bestimmt wurde.

XXVI, 12 ff. Darum nennt sich Paulus auch nicht: *ἀπόστολος τῆς ἐκκλησίας*, sondern: *ἀπ. Ἰησοῦ Χριστοῦ*, und fügt noch im Gegensatz gegen jede menschliche Berufung die Worte *διὰ θελήματος θεοῦ*, in demselben Sinne, wie 1 Timoth. I, 1 *κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ* hinzu, wodurch er weder eine Opposition gegen die Irrlehrer, welche sich rühmen mochten, *ἀπόστολοι τῶν ἀγγέλων* zu sein, ausdrücken[12]), noch auch gerade hervorheben will, daß ihm das Apostelamt durch eine unverdiente Gnade Gottes zu Theil geworden sei[13]). Daß aber P. sich in den Aufschriften fast aller seiner Briefe als solchen Apostel Jesu Christi durch den Willen Gottes bezeichnet, hat seinen Grund nicht blos in dem Gegensatze gegen diejenigen, welche, sich auf das Ansehen eines Jacobus oder Petrus berufend, ihm keine Autorität zuerkennen wollten, denn dann bedurfte es einer solchen Bezeichnung nicht in den Briefen an Timotheus, sondern auch in der Absicht, darauf hinzuweisen, daß er im Schreiben seiner Briefe, wie in seiner mündlichen Verkündigung in seinem ihm übertragenen Amte handle, nicht als Privatperson, sondern als der berufene Diener des Herrn, in apostolischer Autorität. Daraus erklärt sich, daß er jene Bezeichnung in dem Briefe an Philemon nicht gebraucht, weil er diesen Brief als Freund an den Freund schrieb. —

Indem P. den Timotheus einfach *ὁ ἀδελφός* nennt, will er ihn dadurch nicht als in einem bestimmten Amte stehend, sondern allgemein als Mitgenossen des Reiches Gottes bezeichnen[14]), während der 2 Cor. II, 13 vom Titus gebrauchte Ausdruck: *ὁ ἀδελφός μου* diesen als einen Amts-

---

12) Theophylact: *εὐθὺς ἐν ἀρχῇ καθαιρεῖ λελῃθότως τα δόγματα αὐτῶν· οὐ γὰρ ἀγγέλων ἀπόστολος, ἀλλ' Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

13) Beza: gratuita Dei liberalitate.

14) Unpassend ist demnach die Bemerkung des Chrysostomus: *οὐκοῦν καὶ αὐτὸς ἀπόστολος.*

genossen des Apostels in der Verkündigung des Evangeliums bezeichnen zu sollen scheint. —

An wen der Brief gerichtet sein solle, giebt der Ap. an durch die Worte: *τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ.* Der Ausdruck *ἁγίοις* kann entweder als Substantiv oder als Adjectiv gefaßt werden; für das letztere scheint das Fehlen des Artikels vor *πιστοῖς* zu sprechen, doch ist es nicht ungewöhnlich, bei Aneinanderreihung mehrerer Substantiva, besonders wenn dieselben von gleichem Genus sind, den Artikel nur vor das erste zu setzen und vor den übrigen auszulassen, wenn durch diese verschiedenen Substantiva nur ein und dasselbe Subject bezeichnet wird: Col. II, 8. Marc. XV, 1. 1 Petr. II, 25; findet dasselbe doch sogar bei Substantiven von verschiedenem Geschlechte statt, Col. II, 22. Dazu kommt, daß *οἱ ἅγιοι* namentlich in den Aufschriften der Paulinischen Briefe substantivisch gebraucht wird: Röm. I, 1. 1 u. 2 Cor., Ephes. ꝛc. Dies bestimmt uns, auch h. l. jenen Ausdruck als ein Substantiv zu fassen, so daß demnach die Empfänger des Briefes als *οἱ ἐν Κολοσσαῖς ἅγιοι* und als *οἱ πιστοὶ ἀδελφοὶ ἐν Χρ.* bezeichnet werden. Mit Unrecht würde man jedoch hierin eine Andeutung finden, daß der Brief nicht blos an die Colosser, sondern an die Christen überhaupt gerichtet sei, da es nicht ungebräuchlich ist, bei mehreren auf einander folgenden Substantiven eine nähere Bestimmung (wie hier das: *ἐν Κολοσσαῖς*), die auf alle zu beziehen ist, nur dem ersteren hinzuzufügen.

Was die Bedeutung des Wortes *ἅγιοι* betrifft, so wird als ein *ἅγιον* in der heil. Schrift alles dasjenige bezeichnet, was von dem Uebrigen abgesondert in ein besonderes Verhältniß zu Gott gesetzt ist (1 Mos. II, 3. 2 Mos. XII, 16); vornehmlich wurde das jüdische Volk als ein heiliges Volk betrachtet, weil Gott es aus den übrigen Völkern zu seinem besondern Eigenthumsvolk, dem er das Gesetz und die Verheißung gab, ausgesondert und erwählt hatte, 3 Mos. XX, 26. 2 Mos. XIX, 5. 6. 1 Kön. VIII, 53. Wurde nun

schon dieses Volk ein heiliges genannt, so mußte dieses Prädicat noch viel mehr dem Volke zukommen, in welchem das Gesetz Leben und Kraft geworden und die Verheißung ihre Erfüllung erlangt hat, welchem Gott seinen heiligen Geist als wirkendes Lebensprincip mitgetheilt und das er dadurch als sein wahres Eigenthumsvolk bezeugt hat. —

Das Wort *πιστοί* wird hier jedenfalls am besten als Adjectiv mit *ἀδελφοί* verbunden, obgleich es im N. T. nicht selten substantivisch gebraucht wird, Ephes. I, 1. Ueber die Verbindung *ἐν I. Χρ.* jedoch kann man zweifelhaft sein, indem sich diese Worte entweder mit *πιστοῖς* oder mit *ἀδελφοῖς* verknüpfen lassen; für das Erstere scheint das Fehlen des Artikels nach *ἀδελφοῖς* zu sprechen; allein im N. T. ist es nicht selten, daß solche Ausdrücke, wie *ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, ἐν θεῷ* u. dgl. unmittelbar mit einem Substantiv verbnnden werden, z. B. 1 Thessal. I, 1. 2 Thessal. I, 1. Col. I, 4. Ephes. I, 15[15]). Am natürlichsten erscheint es die Worte *πιστοὶ ἀδελφοί* als einen Begriff zu nehmen und hierauf *ἐν Χριστῷ* zu beziehen; dieser Ausdruck giebt dann den Standpunkt an, auf welchem die, an welche der Ap. schreibt, gläubige Brüder sind, so daß man übersetzen könnte: „in der Gemeinschaft Christi", wogegen die Erklärung: „durch Christum" nicht genau sein würde. — Dem *ἐν Χριστῷ* ist in mehreren Codd. noch *Ἰησοῦ* hinzugefügt, in: **A. D*. E. G. 17. 31.** 73 *rc.*, weshalb auch Lachmann es in den Text gesetzt hat; da sich die Hinzufügung jedoch

---

15) Auch Winer (§. 19. 2) bemerkt, daß bisweilen bei einem Zusatz, der mit dem Substantiv im Grunde nur einen Hauptbegriff bildet, das grammatische Bindungsmittel (der Artikel) fehlt, vorzüglich bei der oft wiederkehrenden Formel *ἐν Χριστῷ*; meint aber doch, daß manche Stellen, die hierher zu gehören schienen, anders zu erklären seien: z. B. 1 Timoth. I, 2; allein gerade diese Stelle wird doch richtiger so erklärt, daß *τέκνον ἐν πίστει* als ein Begriff genommen und hierauf das Adjectiv *γνήσιος* bezogen wird, etwa wie wir sagen würden: ächtes Glaubenskind; über Col. IV, 7 s. u.

leicht aus Epheſ. I, 1 erklären läßt, ſo möchte die gewöhnliche Lesart doch den Vorzug verdienen.

Wie in den übrigen Briefen des Apoſtels, ſo fehlt auch hier nach der Angabe der Empfänger das Zeitwort; daſſelbe findet in den Briefen des Petrus, in dem 2. und 3. Briefe des Johannes und in dem des Judas ſtatt. In dem Briefe Jacobi dagegen, ferner in dem Schreiben der Apoſtel an die antiocheniſche Gemeinde, Apg. XV und in dem Briefe des Claudius an Felix Apg. XXIII, 26 finden wir die Gruß-formel: *χαίρειν* für *χαίρειν λέγω*. Entweder kann man auch dort dieſes *χαίρειν* ſuppliren, oder den Dativ als die einfache Bezeichnung derer anſehen, an welche der Brief gerichtet iſt; dies Letztere iſt jedenfalls das Richtigere, da der eigentliche Gruß in einem für ſich beſtehenden Satze nachfolgt. Dieſer Gruß lautet: *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν*. Das Wort *χάρις* iſt hier nicht, wie in der Schlußformel der Paulin. Briefe: *ἡ χάρις Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ' ὑμῶν*, als Thätigkeit des Herrn zu faſſen, ſondern als die Gabe, die den Menſchen aus der freien Liebe Gottes zugetheilt wird; der Ausdruck *εἰρήνη* bezeichnet in eigenthümlich chriſtlicher Beſtimmung den Frieden, der dem gläubigen Chriſten aus der Verſöhnung in Chriſto zufließt; da nun eben dieſer Friede die göttliche Gnadengabe ſelber iſt, ſo findet zwiſchen jenen beiden Worten nur der Unterſchied ſtatt, daß das erſtere auf den Quell hinweiſt, das zweite aber den eigentlichen Inhalt der *χάρις* angiebt [16]).

---

16) In den beiden Briefen an Timotheus ſteht zwiſchen *χάρις* und *εἰρήνη* noch *ἔλεος*; dieſes Wort bezeichnet, auf Gott bezogen, deſſen Erbarmung, nach welcher er den Menſchen ihre Sünde vergiebt; auf die Menſchen bezogen, die ihnen zu Theil gewordene Gnade; ſo findet es paſſend ſeine Stelle zwiſchen jenen beiden; der allgemeine Ausdruck *χάρις* ſteht zuerſt, dann folgt der, welcher die *χάρις* in ihrer beſondern Beziehung auf die Sündhaftigkeit des Menſchen darſtellt, und zuletzt derjenige, der die poſitive Wirkung der Sündenvergebung angiebt, nämlich *εἰρήνη*.

Daß dem θεοῦ als nähere Bezeichnung πατρὸς ἡμῶν nicht ohne besondere Bedeutung hinzugefügt ist, begreift Jeder, der durch den Glauben an Christus die Vaterliebe Gottes in sich erfahren hat, ohne Weiteres. — In der Recepta folgen nun noch die Worte: καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Zum richtigen Verständniß dieser Worte ist zu bedenken, daß Christus im vollen Sinne des Wortes der Herr der christlichen Gemeinde ist; wie denn im N. T. unter κύριος, außer da, wo eine Beziehung auf das Alttestamentliche stattfindet, fast allemal Christus zu verstehen ist; er ist es, durch den der Vater seine Gnadenerweisungen der Gemeinde mittheilt; vollkommen spricht sich demnach das christliche Bewußtsein erst da aus, wo jene Gnadenerweisungen nicht nur als vom Vater, sondern zugleich auch als von dem Sohne ausgehend dargestellt werden. — Unrichtig würde es sein, mit einigen Auslegern den Genitiv κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ als abhängig von θεοῦ πατρός zu erklären, wie dies aus der in den Pastoralbriefen herrschenden Ausdrucksweise: ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χρ. erhellt. Da nun aber in unserm Briefe jene Worte in den besten Handschriften fehlen, und die spätere Einschiebung derselben sich leicht aus Ephes. I, 2 erklären läßt, so kann man sie hier wohl mit Recht als unächt ansehen. —

Vers 3—8.

Der Apostel beginnt seinen Brief damit, den Colossern zu bezeugen, daß er für sie Gott danke. Die Anfangsworte lauten in der Recepta V. 3: εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ καὶ πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πάντοτε περὶ ὑμῶν προσευχόμενοι. In diesen Worten läßt sich πάντοτε sowohl zu εὐχαριστοῦμεν, als auch zu προσευχόμενοι beziehen; die ähnlichen Stellen Ephes. I, 16: οὐ παύομαι εὐχαριστῶν, 1 Cor. I, 4: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου πάντοτε περὶ ὑμῶν und 2 Thessal. I, 3: εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν τῷ θεῷ πάν-

τοτε περὶ ὑμῶν möchten für die erstere Beziehung sprechen, wiewohl Paulus sonst den Begriff des πάντοτε auch mit dem Gebete verknüpft. Der Sinn bleibt übrigens bei beiden Fassungen wesentlich derselbe, da das προσευχόμενοι aufs Engste mit dem εὐχαριστοῦμεν verbunden zu denken ist. Anders freilich wäre es, wenn man das Participium als den Begriff des πάντοτε beschränkend ansehen wollte[17]); eine solche Beschränkung wäre jedoch nicht nur gegen die Analogie der sonstigen Ausdrucksweise des Apostels, sondern hätte auch etwas sehr Störendes. Zwar könnte es scheinen, als ob P. zu viel sage, wenn er behauptet, daß er allezeit betend für die Colosser Gott danke; allein war nicht sein einiges Sinnen und Trachten nur auf die immer weitere Verwirklichung des Gottesreiches bei den Menschen gerichtet? Da konnte es denn auch nicht anders sein, als daß seine Seele beständig mit Gebet erfüllt war, sowohl mit dem Danke für alles dasjenige, was durch Gottes Gnade bereits für jenen Zweck geschehen war, als auch mit der Bitte, daß der Herr das angefangene Werk immer mehr fördern wolle; daß der Apostel aber in solchem fortdauernden Gebet nicht blos das Allgemeine als solches im Auge hatte, sondern darin alle einzelnen Gemeinden jederzeit umfaßte, ist keine zu weit greifende Behauptung, sondern nur ein Zeugniß seiner Liebe zu allen denen, die er in Christo als seine Brüder erkannte[18]). Uebrigens ist zu bemerken, daß hier nicht von einem ausgesprochenen Gebete, sondern von dem Gebete des Herzens die Rede ist. —

---

17) So faßt Bähr das Particip, indem er übersetzt: so oft wir für euch beten, danken wir beständig Gott.

18) Auf das Moment der Liebe, die sich in diesem beständigen Gebet des Ap. ausspricht, macht Chrysostomus aufmerksam: οὐ διὰ τῆς εὐχαριστίας μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς διηνεκοῦς εὐχῆς τὴν ἀγάπην δείκνυσιν, ὅτι καὶ οὓς οὐχ ἑώρα τούτους εἶχε διαπαντὸς ἐν ἑαυτῷ. —

Indem P. sagt, daß er Gott danke, fügt er dem θεῷ als nähere Bestimmung: πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησ. Χρ. hinzu. Diese Bezeichnung findet sich im N T. öfters, und zwar nicht blos bei dem Ap. Paulus (Röm. XV, 6. 1 Cor. XV, 24. 2 Cor. I, 3. XI, 31. Gal. I, 3. Ephes. I, 3), sondern auch bei andern neutestamentlichen Schriftstellern (1 Petr. I, 3. Jacob. I, 27). Daß Gott in einem eminenten Sinne der Vater Jesu Christi genannt wird, läßt sich nicht bezweifeln; allein unrichtig würde es sein, wenn man diese Benennung entweder blos aus dem trinitarischen Verhältnisse Gottes zum Logos (in der Sprache der Kirchenlehre: Gottes des Vaters zu Gott dem Sohne), oder auch aus der besondern Thätigkeit des Geistes Gottes zur Erzeugung der menschlichen Persönlichkeit Christi erklären wollte[19]); gegen Beides streitet, daß P. Gott als den Vater unsers Herrn, Jesu Christi, also der geschichtlichen Person, bezeichnet; gegen das Zweite, daß Paulus auf jene Thatsache, die ihm in diesem Falle doch von einer ganz besondern Bedeutung hätte sein müssen, nie hindeutet. Durch jene Bezeichnung Gottes wird vielmehr das besondere Verhältniß, welches zwischen ihm und Jesus Christus, als dem fleischgewordenen Logos, stattfindet, ausgedrückt; sie wird demnach auch dadurch noch keinesweges genügend aufgefaßt, wenn sie daraus abgeleitet wird, weil die Erscheinung Christi auf Erden in vorzüglicher Weise als ein Gesendetsein von Gott zu betrachten ist, sondern nur dann, wenn anerkannt wird, daß das Leben Christi — sowohl in seinen einzelnen Momenten, als auch in seiner Totalität — aus Gott und eben deshalb Christus, seinem ewigen Wesen nach, Gott

---

19) Böhmer meint freilich, daß die Wahl nur zwischen diesen beiden Erklärungen sein könne; er selbst zieht die zweite vor, wonach Gott zu denken ist als derjenige, „welcher Jesum im Uterus der Jungfrau Maria durch seinen heiligen Geist hervorgebracht hat, was sonst von keinem Menschen, der vom Weibe geboren ist, prädiciret werden kann."

gleich, ja eins mit Gott ist und als solcher der Gegenstand des absoluten Wohlgefallens — der vollen Liebe — Gottes ist; denn erst in diesen Momenten vollendet sich der Begriff der Vaterschaft[20]).

Der Grund, warum P. hier Gott auf jene Weise näher bezeichnet, liegt offenbar darin, weil der den Colossern zu Theil gewordene Segen, um dessentwillen der Ap. dankt, ihnen von Gott, als dem Vater Jesu Christi, gekommen ist; es wird derselbe dadurch als ein specifisch christlicher angedeutet, der durch Jesus Christus vermittelt worden ist, zum Unterschiede von anderweitigem göttlichen Segen, der den Menschen ohne jene Vermittelung zuertheilt wird. Die genauere Bestimmung dieses Segens wird in den folgenden Worten angegeben.

Als abweichende (von Lachmann aufgenommene) Lesarten sind zu bemerken: 1) statt τῷ θεῷ καὶ πατρὶ die Lesart τῷ θεῷ τῷ πατρὶ und statt περὶ ὑμῶν: ὑπὲρ ὑμῶν. Was die erste Abweichung betrifft, so findet sich in sämmtlichen übrigen Stellen, wo jene Formel vorkommt, als das Verbindungsglied immer die Conjunction καὶ gebraucht; eben deshalb aber verdient die Lachmannsche Lesart (die sich in dem **Cod. Cantabrig. a pr. manu** und **G.**, ferner in der **Peschito**, in der äthiop. und copt. Version und bei Ambrosiaster, Chrysostomus und Augustin findet, während **B.** das Verbindungsglied ganz weglaßt und in **Ca. pr. manu** καὶ τῷ steht) den Vorzug. Zweifelhafter erscheint die zweite Abweichung. Sowohl εὐχαριστεῖν als auch προσεύχεσθαι werden im N. T. bald mit ὑπέρ, bald mit περὶ **c. gen. pers.** verbunden: für ὑπέρ sprechen allerdings nicht wenige

---

20) Mit Recht bemerkt Frommann in s. Johanneischen Lehrbegriff, daß der Name: υἱὸς θεοῦ nicht etwa die göttliche Natur des Erlösers im Unterschiede von seiner menschlichen, sondern den ganzen Fleisch gewordenen Logos in der ungetheilten Einheit seiner göttlichen und menschlichen Natur betrachtet, bezeichnet (S. 417.).

Autoritäten (es findet sich in B. D*. E. F. G. 17. 37. 47. 73); andererseits aber läßt sich diese Lesart auch aus dem Bestreben, die Stelle mit Col. I, 9 und Ephes. I, 16 so conform als möglich zu machen, erklären.

In dem Folgenden muß nun der Grund des Dankes gegen Gott angegeben sein. Die Worte lauten V. 4: *ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους*, V. 5: *διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς κ. τ. λ.*; richtiger jedoch ist es, mit Lachmann statt des Art. *τὴν* nach *ἀγάπην* zu lesen: *ἣν ἔχετε*, da diese Lesart durch die Codd. A. C. D*. E. F. G. 17 u. a. m. bestätigt wird und die gewöhnliche Lesart sich leicht aus Ephes. I, 15 erklärt. — Diese Worte lassen sich auf eine zwiefache Weise gliedern, man kann nämlich das Object des Dankes in dem Participialsatze oder in den Worten: *διὰ τὴν ἐλπίδα* ꝛc. angegeben finden[21]); für die letztere Auffassung könnte namentlich der Umstand sprechen, daß in dem andern Falle die Liebe der Colosser als eine eudämonistische bezeichnet würde; allein für die erstere Verbindung entscheidet nicht nur die Analogie von 1 Cor. I, 4. 5. Phil. I, 5. 1 Thessal. I, 2. 3. 2 Thessal. I, 3. und namentlich von Ephes. I, 15. 16, wo gleichfalls der Gegenstand des Dankes in einem Participialsatze ausgedrückt wird (*ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρ. Ἰησ. καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους*), sondern auch der Umstand, daß *εὐχαριστεῖν* niemals im N. T. auf solche Weise mit *διὰ* construirt wird[22]). Demnach ist es zweierlei, worauf sich der Dank des Ap. bezieht, die *πίστις* (der

---

21) Flatt: „Wir danken Gott wegen der hohen Seligkeit, die ihr zu hoffen habt." Dieselbe Erklärung findet sich bei Athanasius, G. Calixt, Calov, Bengel u. A.

22) Diese Auffassung ist auch die der meisten Ausleger; Theodoret: *καὶ ἐνταῦθα τοίνυν ἔφη τὸν θεὸν ἀνυμνεῖν ταῖς προσευχαῖς ἐπὶ τῇ πίστει αὐτῶν καὶ τῇ ἀγάπῃ.*

Colosser) ἐν Ἰησ. Χρ. und ihre ἀγάπη εἰς πάντας τοὺς ἁγίους. Unter der πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ kann nicht „der Glaube an Christus" verstanden werden; einmal deshalb nicht, weil ἐν nicht gleichbedeutend mit εἰς ist, während diese Präpositon nur die Richtung auf etwas hin ausdrückt, bezeichnet jene immer ein Ruhen, ein Sein in etwas oder eine Gemeinschaft mit etwas, und sodann deshalb nicht, da der Ap. in den Eingängen seiner Briefe den Dank niemals auf dasjenige bezieht, wodurch die Empfänger überhaupt erst Christen waren, sondern immer auf etwas, was sich bei ihnen als Christen besonders dankenswerth zeigte: deshalb ist es richtiger, unter der πίστις ἐν Χρ. Ἰ. das gläubige Verharren in der Gemeinschaft Christi zu verstehen[23]). — Das zweite Object des apostolischen Dankes ist die Liebe, welche die Colosser zu allen Heiligen i. e. zu den christlichen Brüdern tragen, es ist die Liebe, welche Christus als das Merkzeichen seiner Jüngerschaft bezeichnet, in ihrem ganzen Umfange, nicht die eine oder andere specielle Erweisung derselben[24]). — Zu bemerken ist noch die Hervorhebung des πάντας, wodurch die Liebe der Colosser als eine ungetheilt alle Christen umfassende, sich nicht auf einzelne Parteiungen beschränkende bezeichnet wird, was wir wohl mit Recht als ein Zeugniß dafür anzusehen haben, daß es in jener Gemeinde durch die Wirksamkeit der Irrlehrer noch nicht zu Spaltungen, wie in manchen andern Gemeinden, gekommen war. — Die folgenden Worte: διὰ τὴν ἐλπίδα enthalten,

---

23) Ungenau ist es, wenn Steiger zu d. St. meint: „πίστις εἰς Χριστὸν bezeichne die Hinwendung des Glaubens, also eigentlich die Bekehrung."

24) In solchem beschränkenden Sinne faßt Theophylact die ἀγάπη auf, indem er sagt: δοκεῖ μοι ἀγάπην τὴν ἐλεημοσύνην καὶ τὸ κοινωνικὸν λέγειν. — Richtig bemerkt Calvin: Caritatem ponit erga sanctos, non ut alios excludat, sed quia, ut quisque nobis in Deo conjunctus est, ita peculiari amore illum debemus arctius complecti.

wie gezeigt worden ist, nicht die Angabe dessen, wofür der Ap. Gott dankt, dieser Gegenstand ist vielmehr der Glaube und die Liebe der Colosser, doch lassen sie sich mit dem Vorhergehenden noch auf eine zwiefache Weise verbinden, entweder so, daß sie den Beweggrund jenes Dankes oder den Beweggrund der Liebe, welche die Colosser besitzen, angeben. Die Erklärung der Worte an sich bietet keine besondere Schwierigkeit dar. Das Wort ἐλπίς bezeichnet ursprünglich die Hoffnung active, das Hoffen, hier aber ist darunter das zu verstehen, worauf die Hoffnung gerichtet ist, das Object der Hoffnung = τὸ ἐλπιζόμενον; der Ausdruck ἀποκειμένη ἐν τοῖς οὐρανοῖς erklärt sich daraus, daß der Gegenstand der Hoffnung als ein Schatz zu denken ist, welcher gleichsam im Himmel aufbewahrt wird, damit er den Gläubigen einst dort übergeben werde; ἀπόκειται enthält den Begriff des sichern Aufbewahrtseins: ἀπόκειταί μοί τι heißt also: es wird etwas aufbewahrt, um mir mitgetheilt zu werden, wie P. 2 Tim. IV, 8 sagt: ἀπόκειταί μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος. Aehnlich dem hier vorkommenden Ausdrucke steht Hebr. VI, 18 ἐλπὶς προκειμένη. Zur Vergleichung diene die Stelle: **Plutarch. Lucull.** p. 521 τοῖς εὖ βεβιωκόσι ἀπόκειται γέρας ἐν ᾅδου. Welche der beiden möglichen Verbindungen ist nun vorzuziehen? Bei der einen ist der Sinn: Ich danke Gott für euren Glauben und eure Liebe, weil ihr dafür den himmlischen Lohn zu erwarten habt; bei der andern: Ich danke Gott für den Glauben und die Liebe, die ihr um des zukünftigen Lohns willen übet. Man könnte, von der Idee ausgehend, daß nur die Liebe, welche rein um ihrer selbst willen und nicht um einer zukünftigen Belohnung willen geübt wird, eine wahre Liebe und deshalb auch allein der Freude und des Dankes würdig sei, die erstere Auffassung vorziehen; allein dagegen ist zu bemerken, daß in der heiligen Schrift keineswegs die Liebe, die im Hinblick auf die künftige Belohnung Stärkung uud Kräftigung sucht, als eine verwerfliche und unlautere bezeich-

net wird, daß sie vielmehr oftmals auf die jenseitige Herrlichkeit hinweist, um dadurch zu immer kräftigerer Liebe zu beleben; einen solchen Eudämonismus muß man sich schon in der heil Schrift gefallen lassen. Dazu kommt, daß es sonst nie die Weise des Ap. ist, seinen Dank für den den Gemeinden ertheilten göttlichen Segen noch besonders zu motiviren. Daher erscheint es richtiger, die zweite Verbindungsweise vorzuziehen; nur fragt sich, ob *διά* in diesem Falle auf Beides, auf die *πίστις* und die *ἀγάπη* zu beziehen sei, oder nur auf die *ἀγάπη*. Nach der Lachmannschen Lesart kann es nicht bezweifelt werden, daß die Worte *διὰ τὴν ἐλπίδα* ꝛc. grammatisch zu *τὴν ἀγάπην ἣν ἔχετε* gehören, obwohl sie sich dem weitern Sinne nach auf die *πίστις* mitbeziehen[25]).

In Beziehung auf die *ἐλπίς* fährt der Ap. fort: *ἣν προηκούσατε ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου*; indem er dann hernach den Epaphras als den bezeichnet, der ihnen das Evangelium verkündigt hat. Der Grund, warum P. dies besonders hervorhebt, ergiebt sich leicht aus der Haupttendenz des Briefes. Er erinnert sie an das von ihnen schon früher vernommene Evangelium, um sie dadurch desto mehr vor den Verlockungen der Irrlehrer zu sichern.

---

25) Die Ausleger sind in ihren Meinungen getheilt; einige beziehen das *διά* nur auf die Liebe. Calvin: neque enim unquam otiosa in nobis erit spes vitae aeternae, quin dilectionem in nobis pariat. Heumann: „Wir haben gehört, daß ihr auch eine herzliche Liebe gegen einander habt, wegen dessen, was ihr dermaleinst mit einander in dem Himmel werdet zu genießen haben"; andere dagegen auf Beides; Grotius: Vita aeterna et coelestis a Christo promissa excitat et fidem et dilectionem; eben so auch Bähr. Als Grund dafür sagt Bähr: „Denn nur die Liebe darf den Lohn ansehen, die aus dem Glauben an die Verheißung kommt." Allein so richtig dies auch ist, so kann es doch nichts für die nothwendige Beziehung des *διά* auf *πίστις* und *ἀγάπη* an unserer Stelle beweisen. Warum hätte nicht P., auch wenn er die *πίστις* nicht erwähnt hätte, zu der *ἀγάπη* jenen Zusatz machen können, da es sich von selbst versteht, daß er nur für eine solche Liebe dankt, die aus dem Glauben hervorgeht?

Eben dies giebt nun auch für die bereits als richtig bezeichnete Verbindung des *διὰ τὴν ἐλπίδα* mit *τὴν ἀγάπην — ἣν ἔχετε* einen neuen Grund, indem es für durchaus zweckmäßig gelten muß, daß der Ap. die Colosser darauf hinweist, wie kräftig die ihnen verkündigte Hoffnung sich bei ihnen selbst dadurch bewiesen habe, daß sie durch dieselbe zur Liebe gegen alle Heiligen belebt worden seien und beständig belebt werden. Auffallend könnte es aber scheinen, daß die *ἐλπίς* hier als der Hauptinhalt des Evangeliums angegeben wird, statt der bereits geschehenen Thatsache der Erlösung und Versöhnung durch Christum; da jedoch das Wirklichwerden und die Vollendung der Erlösung etwas Zukünftiges ist, so läßt sich allerdings — wie dies namentlich in dem ersten Briefe des Ap. Petrus geschieht — auch die *ἐλπίς* als der Gegenstand des Evangeliums betrachten. Das Wort *προακούειν*, das im N. T. nur hier vorkommt, nur von der ersten Unterweisung in den Elementen des christlichen Glaubens zu verstehen, hat keinen triftigen Grund für sich [26]); der Ap. bedient sich desselben offenbar allgemein in Beziehung auf die Verkündigung, die den Colossern vor Empfang seines Briefes zu Theil geworden war. Der Ausdruck *ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου* läßt sich verschieden fassen; man kann entweder *τῆς ἀληθείας* mit *τῷ λόγῳ* zu einem Begriff verbinden und davon dann *τοῦ εὐαγγελίου* abhängen lassen [27]), oder *τῆς ἀλ.* enger zu *τοῦ εὐαγγελίου* ziehen und mit diesem als abhängig von *τῷ λόγῳ* ansehen; im zweiten Falle wäre etwa zu übersetzen: „in dem Worte der evangelischen Wahrheit;“ allein diese Verbindung

---

26) Diese Ansicht hat Grotius: Prima rudimenta accepistis, nam audientes sunt catechumeni.“ Von einer Gemeinde aber, an die P. einen Brief wie den vorliegenden schrieb, setzte er gewiß nicht voraus, daß sie nur die prima rudimenta empfangen habe. —

27) So erklären unter Andern Chrysostomus, Erasmus, Rosenmüller.

ist unpassend, da die Verkündigung, die den Colossern zu Theil geworden, nicht eigentlich eine Verkündigung von der Wahrheit des Evangeliums ist, sondern eben diese Wahrheit selber; so ist denn die erste Auffassungsweise jedenfalls vorzuziehen. Doch darf hierbei ἀληθείας nicht adjectivisch gefaßt werden, in dem Sinne: „in dem wahren Worte des Evangeliums," sondern τοῦ εὐαγγελίου ist als Bestimmungsgenitiv zu τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας anzusehen, und zu erklären: „in dem Worte der Wahrheit, nämlich im Evangelium," zumal es weder bei den Profanscribenten noch auch im N. T. selten geschieht, daß die Apposition ihrem Hauptworte im Genitiv beigefügt wird (s. Winers Grammat. §. 48. 2)[28]). Demnach ist ὁ λόγος τῆς ἀληθείας als ein Begriff zu fassen; das Wort der Wahrheit i. e. das Wort, welches die Wahrheit verkündigt, in welchem sich die Wahrheit darstellt; welches nun dieses Wort ist, giebt der Genitiv τοῦ εὐαγγελίου an; es ist aber das Evangelium selbst, wie es auch Ephes. I, 13 durch die reine Apposition τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας bestimmt wird. Sieht man nun auf das Folgende, (V. 6), wo der Ap. an τοῦ εὐαγγελίου die Worte τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς anknüpft, so läßt sich nicht verkennen, daß P. hier in besonderer Absicht sich des Ausdrucks τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας bedient, um nämlich dadurch hervorzuheben, daß das Evangelium, so wie es zu ihnen gekommen und von ihnen aufgenommen ist, das Wort der Wahrheit selber sei, wogegen jede andere Verkündigung als ein Wort der Lüge gelten muß.

---

28) Calvin: Erasmus transtulit: sermonem veracem evangelii. Nec me latet, more hebraico genitivum saepe loco epitheti sumi apud Paulum; sed hic verba Pauli majorem habent emphasin. Nam κατ' ἐξοχήν Evangelium nominat sermonem veritatis, honoris causa, quo solidius firmiusque insistant in revelatione illinc accepta Ita nomen Evangelii appositive contexitur. Eben so auch Flatt, Bähr, Böhmer, Steiger.

V. 6 lautet: *τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς, καθὰς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ, καὶ ἔστι καρποφορούμενον καὶ αὐξανόμενον, καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν, ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ.* Die eigenthümliche Verbindung des *παρόντος* mit der Präposition *εἰς* erklärt sich aus der Verschmelzung von zwei Constructionen; indem *εἰς* auf eine Bewegung hinweist, in *παρόντος* aber nur der Begriff der Ruhe ausgedrückt ist, muß man den Begriff der Bewegung ergänzen, so daß der Sinn ist: „des Evangeliums, das zu euch gekommen und jetzt gegenwärtig bei euch ist." — Diese Breviloquenz findet sich nicht nur bei dem Verbum *πάρειμι*, sondern auch bei andern Verbis der Ruhe, sowohl in der classischen wie auch in der neutestamentlichen Sprache: s. Winers Gr. §. 54. 4.[29])

Was die folgenden Worte betrifft, so ist nach der gewöhnlichen Lesart bei dem ersten Satze *καθὼς — κόσμῳ* ein *πάρεστι* oder *ἐστί* zu ergänzen und das folgende *καὶ ἔστι — —* als ein bestimmender Zusatz zu fassen, so daß P. in jenen Worten demnach zweierlei ausspricht. Indem er nämlich von dem Evangelium gesagt hat, daß es bei den Colossern sei, verbindet er hiermit zuerst die Bemerkung, daß es auch in der ganzen Welt sei und fügt dann durch das Folgende hinzu, in welcher Weise es in der Welt sei, nämlich als ein fruchttragendes und wachsendes, worauf er sich mit den Worten *καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν* wieder an die Colosser wendet, um auszudrücken, daß das Evang. sich auch bei ihnen als ein solches bewiesen habe. — In mehreren

---

29) Ganz falsch ist es demnach, wenn Bähr, um das *εἰς* zu rechtfertigen, sagt, *παρεῖναι εἴς τινα* heiße so viel, als *παραγίνεσθαι πρός τινα* accedere ad aliquem; und eben deshalb dem Part. Präsentis seine natürliche Bedeutung nimmt und demselben die Bedeutung des Präteritums unterschiebt, worin ihm auffallenderweise Steiger beistimmt. Eben so wenig zu billigen aber ist auch die Erklärung Böhmers: „Das Ev. ist gegenwärtig in Beziehung auf euch, d. h. es ist unter euch, es wird in eurer Gemeinde gepredigt." —

Codd. jedoch fehlt das καὶ vor ἔστι, nämlich in A. C. D*. E gr. 17, 31 u. a. m. Dadurch werden die beiden getrennten Sätze in einen zusammengezogen, so daß der Gedanke, „daß das Evangelium in der ganzen Welt sei", gegen den, „daß es fruchttragend und wachsend sei," zurücktritt. Bei dieser Lesart ist eine Unregelmäßigkeit in der Satzverbindung nicht zu verkennen, die sich nur so erklären läßt, daß der Apostel bereits bei den Worten τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς an die wirksame Kraft des Evangeliums bei den Colossern gedacht hat, indem er nun aber die Bemerkung anfügt, daß es sich auch in der ganzen Welt in solcher Wirksamkeit beweise, sich erinnert, daß er jenen Gedanken noch nicht ausgedrückt und deshalb, um dies nachzuholen, fortfährt: καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν. Es läßt sich nicht leugnen, daß bei der gewöhnlichen Lesart die Construction leichter und einfacher ist; sieht man aber auf den Sinn, so hat offenbar die Bemerkung, daß das Evangelium in der ganzen Welt sei, etwas Störendes, zumal in der Anfügung mit καθὼς καὶ; etwas Anderes wäre es noch, wenn statt καθὼς das Relativum ὅ stünde, doch auch so enthielte der Satz eine Behauptung, die sich nicht rechtfertigen läßt, wenn man nicht den Begriff des πᾶς ὁ κόσμος auf irgend eine — doch immer willkürliche — Weise beschränkt [30]. Dazu kommt, daß der Hauptgedanke: „daß sich das Evangelium überall als ein fruchttragendes und wachsendes zeige", nicht in dem Hauptnebensatze, sondern in einem an diesen angehängten Zusatze ausgedrückt würde, was doch gleichfalls nicht zu rechtfertigen wäre. Ganz anders stellt es sich bei der andern Lesart heraus; bei dieser tritt nicht nur das, was als der Hauptgedanke gelten muß, als solcher klar und bestimmt hervor,

30) Zu solcher Beschränkung haben sich auch in der That mehrere Ausleger veranlaßt gesehen, indem sie unter dem πᾶς ὁ κόσμος das römische Reich verstanden wissen wollen, während andere den Ausdruck hyperbolisch nehmen.

sondern das ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ erhält auch durch den Zusammenhang seine natürliche Beschränkung, indem sich leicht der Gedanke ergänzt: „wo nur immer das Evangelium verkündigt wird," wobei allerdings die Thatsache vorausgesetzt wird, daß es in den verschiedensten Theilen der Welt, weit und breit, verkündigt werde. Da überdies für diese Lesart, welche auch von Lachmann aufgenommen ist, so bedeutende Autoritäten sprechen und die Einfügung des καί sich leicht aus dem Bestreben, die Construction leichter zu machen, erklären läßt, so kann man sie wohl mit Recht für die richtige ansehen. Wir übersetzen demnach: „des Evangeliums, das bei euch gegenwärtig ist, wie es auch in der ganzen Welt fruchttragend und wachsend ist, wie auch bei euch." — Die beiden Ausdrücke καρποφορεῖσθαι und αὐξάνεσθαι finden sich eben so verbunden im 10. V. unsres Kapitels wieder, nur mit dem Unterschiede, daß dort statt der Medialform καρποφορούμενον die active Form καρποφοροῦντες gebraucht ist, was jedoch in der Bedeutung keinen Unterschied macht, und daß dort die Colosser selbst, hier aber das Evangelium das Subject bildet. Durch die Beziehung des Wortes καρποφορεῖσθαι auf das Evangelium wird dieses als eine Pflanze betrachtet, welche Frucht bringt, nur fragt sich, was hier unter der Frucht zu verstehen ist, ob die christlichen Gesinnungen und Tugenden, die dasselbe bei den Gläubigen hervortreibt, oder die Menge derer selbst, die durch dasselbe zum Glauben geführt werden. In dem αὐξανόμενον (welches schon Griesbach aus den Codd. A. B. C. D*. E. F. G. u. a. m. mit Recht in den Text gesetzt hat) setzt sich jenes Bild noch fort; aber auch bei diesem Worte drängt sich die Frage auf, ob dabei an das Zunehmen des Einflusses, den es auf das Leben der Gläubigen oder des Einflusses, den es auf die Bekehrung der Ungläubigen ausübt, zu denken sei. Mit dem Worte τὸ εὐαγγέλιον verbunden kommt im N. T. keiner jener beiden Ausdrücke weiter vor, wohl aber findet sich der jenem analoge

Begriff: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ einigemal mit αὐξάνειν verbunden; so Apg. VI, 7. XII, 24, wo der Ausdruck: „das Wort Gottes wuchs" nichts anderes heißt, als: „es breitete sich immer mehr aus; es ward immer Mehreren verkündigt und von immer Mehreren angenommen, wogegen Apg. XIX, 20 die Bedeutung zweifelhaft ist. Will man nun hier αὐξάνεσθαι in der Verbindung mit τὸ εὐαγγέλιον in demselben Sinne nehmen, so bleibt allerdings noch für den Begriff des καρποφορεῖσθαι die Wahl übrig, es mit jenem Worte gleichfalls auf die Wirksamkeit nach außen hin, oder auch es im Unterschied von demselben auf die Wirksamkeit nach innen zu beziehen[31]). Da jedoch V. 10 jene beiden Ausdrücke, wenn auch in anderer Verbindung, auf die Zunahme des christlichen Lebens bezogen werden, so kann man auch hier diese Beziehung als die allein geltende ansehen[32]), worin man bestärkt werden kann, wenn man bedenkt, daß es dem Ap. eben darauf ankam, die Colosser auf die Wirksamkeit, die das Evangelium, welches sie vernommen hatten, auf ihr eignes Leben geäußert hat, hinzuweisen. Am natürlichsten jedoch möchte es sein, sich einer bestimmten Entscheidung hier ganz zu enthalten: dem Apostel liegt vor Allem daran, das Evangelium als ein in frischer Lebenskraft wirksames zu bezeichnen, dies thut er, indem er es καρποφορούμενον und αὐξανόμενον nennt, die genauere Bestimmung fügt er selbst

---

31) Theodoret: καρποφορ'αν τοῦ εὐαγγελίου κέκληκε τὴν ἐπαινουμένην πολιτειαν· αὔξησιν δὲ, τῶν πιστευόντων τὸ πλῆθος (Chrysostomus: καρποφ. διὰ τὰ ἔργα, αὐξαν. τῷ πόλλους παραλαμβάνειν τῷ μᾶλλον στερίζεσθαι), womit auch Bähr und Böhmer zusammenstimmen. Dagegen ist jedoch zu bemerken, daß zu solcher Sonderung der Begriffe in den Worten selbst gar kein Grund liegt.

32) Steiger: „Bei beiden Participien muß man nicht an die äußere Verbreitung des Ev. denken, sondern an die Früchte, die das verbreitete Ev. in den Neubekehrten trug und an seine Entwickelung in ihnen."

nicht hinzu; eben deshalb geziemt es auch nicht dem Ausleger, den allgemeinen Begriff nach der einen oder andern Seite hin zu beschränken. Eine solche Beschränkung aber in dem ἐν ὑμῖν von dem Apostel selbst angedeutet finden zu wollen, hieße die Präposition ἐν auf eine falsche Weise urgiren, da sie auch sonst im N. T. in einem weiteren Sinne gebraucht wird, so daß ἐν ὑμῖν hier füglich durch „bei euch" zu erklären ist. —

Nachdem der Ap. durch das καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν darauf hingewiesen, daß das Evangelium sich als ein fruchttragendes auch bei den Colossern bethätigt habe, bezeichnet er weiter den Zeitpunkt, von dem an dies der Fall gewesen: dies thut er durch die Worte: ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ; so daß sich die Worte: ἀφ' ἧς ἡμέρας nicht auf das einfache τοῦ εὐαγγελίου τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς, sondern auf den durch das καρπ. und αὐξαν. näher bestimmten Begriff jener Worte beziehen; jener Zeitpunkt ist demnach der Tag, an welchem sie das Evangelium gehört und erkannt haben. Daß P. aber, statt, wie es einfacher gewesen wäre, das Evangelium zu nennen, τὴν χάριν τοῦ θεοῦ sagt, begründet im Gedanken selbst keinen Unterschied, da jenes ja nichts anderes ist, als die Botschaft von dieser χάρις, sei es nun, daß man hierunter mehr die Gnade Gottes, als den Grund des Erlösungswerkes, oder das Gnadenwerk, d. i. die aus der Gnade Gottes stammende Erlösung durch Christus verstehen will, was im Grunde auf eins hinauskommt. Doch läßt sich wohl annehmen, daß P. dies nicht ohne Grund, sondern in Beziehung darauf thut, daß in der Irrlehre, gegen welche er polemisirt, die Gnade Gottes nicht zu ihrem Rechte kam; dann erklärt sich auch, warum er hinzufügt: ἐν ἀληθείᾳ. Diese Worte werden nämlich am natürlichsten auf das ἐπέγνωτε bezogen (denn sie mit τὴν χάριν τοῦ θεοῦ zu einem Begriff zu verbinden: „die wahrhaftige Gnade Gottes" möchte doch wohl zu hart sein); so daß der Ap. dadurch

hervorhebt, daß die damalige Erkenntniß der Colosser von der Gnade Gottes dieser selbst in ihrem innersten Wesen entsprochen habe, und also von Irrthümern, wodurch sie selbst verkürzt würde, frei gewesen sei. Zwar könnte ἐν ἀλ. im Gegensatz gegen den bloßen Schein des Erkennens gesagt sein: **non simulate, sed vere amplectebantur evangelium**, allein dies besonders hervorzuheben, dazu hatte P. doch eigentlich keinen Grund. Hat aber das Ev. sich von jenem Tage bei den Colossern wirksam bewiesen, so liegt darin zugleich, daß sie auch fortwährend, bis da P. diesen Brief schrieb, jene Erkenntniß ἐν ἀληθείᾳ treu festgehalten haben. — Tritt nun in der ganzen Ausdrucksweise des Ap. das Bestreben deutlich genug hervor, die Colosser — im Gegensatze gegen die Verlockungen der Irrlehrer — bei dem Evangelium, welches sie von Anfang an vernommen hatten, treu zu erhalten, so ist dies offenbar auch der Grund, der ihn zu den folgenden Worten veranlaßt.

V. 7: *καθὼς καὶ ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ τοῦ ἀγαπητοῦ συνδούλου ἡμῶν, ὅς ἐστι πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ.* — Das zu ἐμάθετε gehörige Object ergänzt sich leicht aus dem unmittelbar Vorhergehenden, es ist *τὴν χάριν τοῦ θεοῦ* als Inhalt des Evangeliums; *καθὼς* bezieht sich auf das *ἐν ἀληθείᾳ* und bezeichnet demnach die Art und Weise, wie Epaphras den Colossern das Ev. verkündigt hat. Das *καί* fehlt in den bedeutendsten Codd., in **A. B. C. D*. F. G.** u. a. m., weshalb auch Lachmann es weggelassen hat. Wenn es ächt wäre, so diente es nur dazu, um die Art des *μαθεῖν* im Verhältniß zu dem *ἐπέγνωτε* stärker hervorzuheben: „wie ihr das Ev. ja auch gelernt habt"; ohne darauf hinzudeuten, daß die Colosser außer Epaphras noch andere Lehrer gehabt haben[33]). — Um das Ansehen des

---

33) Wiggers, der das *καί* für ächt hält, meint freilich, daß durch dasselbe „die vom Epaphras verkündigte Lehre einer frühern Verkündigung gegenübergestellt und als deren Fortsetzung dargestellt

Epaphras selbst — wie auch des von ihm Verkündigten — gegen etwanige Angriffe der Irrlehrer zu sichern, bezeichnet er ihn zuerst als seinen geliebten Mitknecht. Der bei dem Worte *σύνδουλος* zu ergänzende Genitiv, wodurch es seine genauere Bestimmung erhält, ist — wie sich aus dem folgenden *διάκονος τοῦ Χριστοῦ* ergiebt — *τοῦ Χριστοῦ*, obwohl dieser Ausdruck sonst auch in Beziehung auf das Verhältniß zur Gemeinde gebraucht wird, wie z. B. 2 Cor. IV, 5. Uebrigens ist zu bemerken, daß durch jene Bezeichnung hier nicht das allgemeine Verhältniß, in welchem jeder Gläubige zu Christus als seinem Herrn steht, sondern das besondere Verhältniß desjenigen, der zum Dienste des Evangeliums berufen ist, angegeben wird, vergl. Col. IV, 12. Dadurch aber, daß P. den Epaphras nicht nur als *δοῦλος τοῦ Χρ.*, sondern als seinen Mitknecht bezeichnet, stellt er ihn sich selbst an die Seite, wodurch er für ihn dieselbe Anerkennung verlangt, auf die er selbst Anspruch machte; dies genügt ihm jedoch noch nicht, er fährt vielmehr fort: *ὃς ἐστιν πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ*. In dem Worte *διάκονος* liegt noch mehr als in *δοῦλος* das eigentliche Amtsverhältniß ausgedrückt, während *δοῦλος* mehr das Abhängigkeitsverhältniß bezeichnet. Statt *ὑπὲρ ὑμῶν* hat Lachmann *ὑπὲρ ἡμῶν* nach den **Codd. A. D*. G** und einigen Minuskelhandschriften in den Text aufgenommen. Bei der gewöhnlichen Lesart ist *ὑπέρ*, mit *πιστὸς διάκονος* verbunden, zu erklären durch: in (vestrum) commodum, zu eurem Besten; bei der Lachmannschen dagegen durch: loco, anstatt. Für *ἡμῶν* sprechen nicht nur die angegebenen Au-

---

wird;" allein dagegen spricht die Stellung des *καί*, da es in diesem Falle vor *ἀπὸ Ἐπαφρᾶ* stehen müßte. Zwar will Wiggers aus der Stelle: Röm. V, 7. Ephes. IV, 4. Luk. VI, 16 nachweisen, daß eine Trennung des *καί* von dem zubehörigen Worte nicht etwas Unerhörtes sei; allein diese Stellen lassen sich hiefür keineswegs anführen, da die Partikel in denselben ganz an ihrem gehörigen Platze steht. —

toritäten, sondern auch der Umstand, daß bei dieser Lesart dem Epaphras das höchste Zeugniß als dem Stellvertreter des Apostels, dem also gleiche Anerkennung mit diesem zukommt, gegeben wird; für ὑμῶν dagegen spricht sowohl das Ansehen der meisten Codices, als auch der Umstand, daß bei dieser Lesart das innige Verhältniß des Epaphras zu der Gemeinde ausgedrückt wird, was hier um so passender erscheint, als das Verhältniß desselben zu dem Ap. doch schon in dem Vorhergehenden angegeben ist; so möchte denn allerdings die gewöhnliche Lesart den Vorzug verdienen[34]). In diesem Falle ist aber gewiß das Präsens ἐστίν zu beachten, welches darauf hinweist, daß die διακονία des Epaphras für die Colosser damals noch nicht zu Ende gegangen war, sondern sich noch beständig in seiner Sorge und seinem Gebete für dieselben fortsetzte, vergl. Col IV, 12. 13, so daß er um so mehr mit Recht als ein πιστὸς διάκ., d. i. als ein treuer Diener des Herrn in der Ausübung seines Amtes bezeichnet werden konnte. — Außer an dieser Stelle erwähnt P. des Epaphras noch Cap. IV, 12. 13. und Philem. 23. Aus diesen Stellen zusammen ergiebt sich von ihm Folgendes: Er war von Geburt ein Phrygier (IV, 12 ὁ ἐξ ὑμῶν), ein Diener Christi durch seine Thätigkeit für die Ausbreitung und Fortbildung der christlichen Kirche, voller Liebe und Sorgfalt namentlich für die Gemeinden, die durch ihn das Evangelium vernommen hatten. Zuletzt theilte er mit Paulus die Trübsale der Gefangenschaft, weshalb er Philem. 23 ein συναιχμάλωτος desselben genannt wird. Vergl. die Bemerkung zu IV, 10 unsers Briefes. —

---

34) Auch Bähr und Böhmer erklären sich für die Lesart ὑπὲρ ὑμῶν; wogegen Steiger meint, sie sei nur durch Mangel an Einsicht in die Verhältnisse veranlaßt worden. Die Erklärung: „an eurer Statt dienet er mir im Gefängniß," für welche sich auffallenderweise auch Böhmer bestimmt — verdient keiner weitern Widerlegung.

Dieser Epaphras, fährt der Ap. V. 8 fort, ist es, der ihm von ihrer Liebe erzählt habe: ὁ καὶ δηλώσας ἡμῖν τὴν ὑμῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι. Das καί vor δηλώσας ist entweder so zu verstehen, daß P. dadurch ausdrücken will: ausserdem, daß Epaphras sein Mitknecht, ein treuer Diener Jesu Christi ist, sei er es auch, der ihm die Liebe der Col. offenbart habe, oder besser so, daß er dadurch hervorhebt, wie sich Epaphras als ein treuer διάκονος τοῦ Χριστοῦ, sei es ὑπὲρ ἡμῶν oder ὑπὲρ ὑμῶν (denn bei beiden Lesarten läßt sich diese Beziehung festhalten) auch durch jene Mittheilung beweise. — Auffallend ist zuerst, daß dem Worte ἀγάπη nicht das Object hinzugefügt ist, worauf es sich bezieht. Als solches kann man entweder den Apostel (εἰς ἡμᾶς) oder die christlichen Brüder (εἰς πάντας τοὺς ἁγίους) ansehen[35]). Im letztern Falle würde der Ap. sich auf das V. 4 Gesagte zurückbeziehen, und die Hervorhebung dieses Gedankens dadurch begründet erscheinen, daß P. die Colosser recht eigentlich darauf hinweisen wollte, welch' schönes Zeugniß Epaphras von ihnen abgelegt habe. Hatten vielleicht schon Manche, durch die Irrlehrer verleitet, ihr Herz von Epaphras abgewendet und dachten manches Ueble von ihm, wie sehr mußten sie sich dann beschämt fühlen, wenn sie nun hörten, daß gerade er es sei, der dem Apostel von ihrer christlichen Liebe Kunde gegeben habe. Allein natürlicher ist es doch, die ἀγάπη auf das Verhältniß der Gemeinde zu dem Apostel zu beziehen, da der Zusammenhang selber auf die Ergänzung von εἰς ἡμᾶς hinführt, und sich namentlich auch V. 8 desto enger an den folgenden Vers anschließt[36]). Der Grund, warum P. die Colosser an ihre

---

35) Die erste Erklärung findet sich bei Bähr und Steiger, wogegen Böhmer der letztern den Vorzug giebt.

36) Mit einander verbunden erscheinen beide Auffassungen bei Beza: τὴν ὑμῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι i. e. spiritualem sive a Spiritu sancto manantem et ex intimis animi penetralibus profectam.

Liebe zu ihm erinnert, ist aber kein anderer, als der, damit er dadurch seinen Worten desto mehr Eingang bei ihnen verschaffe. Diese Liebe wird nun noch näher bezeichnet als eine ἀγάπη ἐν πνεύματι, denn diese letztern Worte unmittelbar mit δηλώσας zu verbinden, giebt keinen Sinn [37]). Unter dem πνεῦμα kann entweder der menschliche Geist, das Innere des menschlichen Lebens, oder der heilige Geist, als das dem Christen von Gott mitgetheilte neue Lebensprincip verstanden werden. Im erstern Falle wäre die ἀγάπη ἐν πνεύματι die Liebe, die nicht nur äußerlich in Worten ꝛc. besteht, sondern die wahre Liebe, die in dem Herzen des Menschen ihren Sitz hat: amor, qui ab interno sensu et affectu pendet, amor sincerus et serius [38]); allein der Paulinischen Anschauungsweise viel angemessener ist es auch hier, wie fast überall, wo P. sich des Ausdruckes ἐν πνεύματι bedient, an den heiligen Geist zu denken, und durch diesen Beisatz das eigenthümlich christliche Wesen der Liebe angedeutet zu finden, so daß dadurch die Liebe der Colosser als eine „in dem heiligen Geiste Bestand habende" bezeichnet wird. —

V. 9—14.

Nachdem der Ap. in dem Bisherigen den Colossern bezeugt hat, daß er beständig Gott danke für ihren Glauben und ihre Liebe, als die Frucht der ihnen im Evangelium von Epaphras verkündigten Hoffnung, bezeugt er ihnen in dem Folgenden, daß er beständig für sie zu Gott bete, daß

---

37) Dennoch findet sich diese Erklärung bei Wahl, der ἐν πνεύματι übersetzt: actus a spiritu divino i. e. im Zustande der Begeisterung!

38) Böhmer: „Wir können einfach exponiren: eure im Geiste befindliche Liebe, eure geistige Liebe; sie bildet den Gegensatz gegen die grobsinnliche."

sie ein des Herrn würdiges Leben führen mögen. So schließt sich auch in diesem Briefe, wie in mehreren andern des Ap. an die Danksagung die Fürbitte an. —

V. 9: *διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν, οὐ παυόμεθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι, ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ.* Der Uebergang wird durch die Partikel *διὰ τοῦτο* vermittelt, die auf das V. 4—6 und V. 8 Gesagte zurückweist. Entsprechend dem vorhergehenden *ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσατε* bezeichnet Paulus den Anfang seiner beständigen Fürbitte für die Colosser durch die Worte: *ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν*, die er offenbar in Rücksicht auf jene Worte gebraucht. Aus diesem Verhältniß erklärt sich auch das *καί* vor *ἡμεῖς*. Das zu *ἠκούσαμεν* zu ergänzende Object ist dasjenige, was der Ap. von V. 4 an von den Colossern gerühmt hat. Die Beständigkeit der Fürbitte wird durch die Worte: *οὐ παυόμεθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι* ausgedrückt. Die Construction des *οὐ παυόμεθα* mit dem Partic. hat nichts Befremdliches, vergl. Winers Gr. §. 46. 1. Die beiden Ausdrücke *προσεύχεσθαι* und *αἰτεῖσθαι* finden sich, wie hier, vereinigt auch Marc. XI, 12. Während in dem erstern Worte der Unterschied zwischen Dankgebet und Bittgebet nicht hervortritt, sondern dem deutschen „Beten" entspricht, drückt das zweite nur das Bittgebet aus[39]). Die Zusammenstellung beider Ausdrücke dient nur zur Verstärkung. — Die folgenden Worte: *ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ* geben den Inhalt der Bitte an. Die Conjunction *ἵνα*, die ihrem ursprünglichen Begriffe nach eine Absichtspartikel ist, hat in der spätern Gräcität, und namentlich in dem neu-

---

39) Es ist demnach ungenau, wenn Bähr sagt: „der Unterschied, daß das erstere vom Dank-, das zweite vom Bitt-Gebet gebraucht wird, läßt sich nicht festhalten."

testamentlichen Sprachgebrauch, vornehmlich nach den Verbis des Bittens, Begehrens, Wünschens u. dergl. die Bedeutung einer einfachen Objectspartikel angenommen, was sich um so leichter erklären läßt, als die Absicht des Bittens die Erlangung dessen, worauf sich die Bitte bezieht (des Objects der Bitte) ist[40]). Daß πληρωθῆτε nicht mit ἐν πάσῃ σοφίᾳ ꝛc., sondern mit τὴν ἐπίγνωσιν unmittelbar zu verbinden sei, zeigt die Structur des Satzes. Eine solche Construction des Passivs mit dem Accusativ kann nicht befremden, da sie auch der classischen Sprache eigenthümlich ist; s. Buttmanns Gr. §. 134. 5 und Anmerk. 2. Dieselbe Verbindung von πληροῦσθαι mit dem Accusativ findet sich Phil. I, 11. — Das Pronomen αὐτοῦ steht offenbar für τοῦ θεοῦ. Zwar ist Gott in dem Vorhergehenden nicht genannt, allein an ihn dachte doch P. bei den Worten προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι, und so konnte es ihm leicht entgehen, daß er ihn nicht ausdrücklich genannt hatte. — Der Ausdruck τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ kann entweder den gesetzgebenden oder den beschließenden Willen Gottes bezeichnen. Der Zusammenhang spricht hier deutlich genug für die zweite Bedeutung, da das christliche Leben, wie der Ap. es in dem Folgenden beschreibt, nicht aus der Erkenntniß des göttlichen Gesetzes, sondern nur aus der des göttlichen Rath-

---

40) Mit Recht bemerkt Harleß zu Ephes. I, 17, daß daselbst ἵνα als Objects-Partikel zu fassen sei, allein unpassend ist doch, wenn er sagt: „Was wäre auch befremdlicher, als der Gedanke: ich thue eurer Erwähnung bei meinen Gebeten, damit euch Gott gebe u. s. w.; oder 3, 16: ich beuge meine Kniee, damit Gott gebe u. s. w.? Der Ap. hat gewiß nicht von diesem seinem Thun erwartet, daß darum ihm Gott nun auch seinerseits etwas thue; er dachte gewiß nicht sich und sein Verhalten als causa göttlicher Wohlthaten, und hätte also auch nicht sagen können, daß er damit beabsichtige, Andern das Gnadengeschenk des Geistes zuzuwenden.“ Jeglichem Bittgebet liegt doch immer eine Absicht zu Grunde, nämlich die, daß das geschehen möge, warum man bittet. —

schlusses hervorgehen kann. So ist denn unter dem *θέλημα τοῦ θεοῦ* hier der Rathschluß Gottes zur Erlösung der Menschen zu verstehen, vergl. Ephes. I, 9: *γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ — — ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ.* — Durch die folgenden Worte: *ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ* bestimmt P., wie das Erfülltwerden mit der Erkenntniß des göttlichen Willens beschaffen sein möge; einerseits nämlich so, daß jene Erkenntniß das Leben in seinen verschiedenen Richtungen durchaus bestimme[41]), andererseits so, daß der Inhalt der Erkenntniß im Ganzen und Einzelnen erfaßt und begriffen werde. Das Beiwort *πάσῃ* bezieht sich offenbar auf Beides, sowohl auf *σοφίᾳ* als auch auf *συνέσει*, und ist in dieser Beziehung durch „jeder, =e, =es mögliche" zu erklären; insofern es aber eigentlich nur eine *σοφία* und eben so eine *σύνεσις* giebt, wie auch der göttliche Rathschluß, worauf Beides sich bezieht, nur einer ist, kann die Hinzufügung jenes Beiwortes auffallen; allein es ist nicht zu verkennen, daß sowohl jener eine Rathschluß eine Fülle der Ideen in sich schließt, als auch, daß das Leben, welches durch die Erkenntniß desselben bestimmt sein soll, ein vielfach getheiltes ist und daß demnach sowohl die *σοφία* als auch die *σύνεσις* sich in mannigfaltigen Beziehungen kund zu geben hat, so daß die eine wie die andere als eine mannigfaltige betrachtet werden kann. So angesehen erscheint die Hinzufügung jenes Beiwortes durchaus passend, indem dadurch hervorgehoben wird, daß keine der verschiedenen Beziehungen ausgeschlossen sein solle. Während Ephes. I, 8

---

41) Die Erklärung des Wortes *σοφία*, welche Harleß zu Ephes. I, 8 giebt, indem er sagt, „die *σοφία* drücke den normalen Gesammtzustand des Geistes in einem Prädicate aus, welches sich vornehmlich auf die Intelligenz bezieht," ist zu unbestimmt, indem einerseits nicht angegeben ist, worin dieser normale Gesammtzustand des Geistes besteht, andererseits die Hinzufügung des „vornehmlich" der bestimmten Fixirung des Begriffes entgegensteht.

der Ausdruck: ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει ohne weitere Bestimmung vorkommt, wird dem diesem entsprechenden Ausdruck an unserer Stelle noch das Adjectivum πνευματικῇ hinzugefügt. Es ist kein Grund vorhanden, dieses nur auf συνέσει und nicht zugleich auch auf σοφίᾳ zu beziehen, zumal der Ap. auch eine σοφία kennt, die er als die σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου der σοφία τοῦ θεοῦ gegenüberstellt (1 Cor. II, 6)[42]). Durch dieses Adjectiv wird demnach die Weisheit und Einsicht, die P. hier im Auge hat, als solche bezeichnet, welche ihren Grund und Bestand in der lebendigen Wirksamkeit des πνεῦμα, und zwar des πνεῦμα ἅγιον hat. — Faßt man das Einzelne der gegebenen Erklärung gemäß zusammen, so fleht demnach der Ap. Gott an, daß die Colosser immer mehr von einer Erkenntniß des göttlichen Rathschlusses in der Weise durchdrungen werden mögen, daß sie dieselbe in jeder geistlichen Weisheit und Einsicht besitzen[43]); daß aber seine Fürbitte sich gerade hierauf

---

42) Calvin: Utraque spiritualis vocatur a Paulo. — Bähr bezieht dagegen das Beiwort πνευματικὴ nur auf die σύνεσις; indem er meint, daß nur dieses Wort eine solche nähere Bestimmung bedürfe, weil die σύνεσις als solche nicht auf göttliche, sondern menschliche, weltliche, sichtbare Dinge gerichtet sei und dieselbe erst durch das πνεῦμα auf geistliche und göttliche Dinge gerichtet werde und demnach der σύνεσις πνευματικὴ die σύνεσις ἀνθρωπίνη gegenüberstehe; allein alles dieses gilt in gewissem Sinne auch von der σοφία, bei der gleichfalls die πνευματικὴ von der ἀνθρωπίνη zu unterscheiden ist.

43) Durchaus abweichend von der hier gegebenen Erklärung ist die von Bähr. Bähr geht nämlich davon aus, daß ἐπίγνωσις nicht die Erkenntniß, sondern die Anerkenntniß heiße und behauptet sodann, daß die Präp. ἐν h. l. so viel als „durch" bedeute. Dieses Beides steht in enger Beziehung zu einander. Zur Rechtfertigung jener Bestimmung des Begriffes: ἐπίγνωσις beruft sich Bähr zwar auf die Stellen: Röm. I, 28. X, 2. Ephes. I, 17. IV, 13. Phil. I, 9. 1 Timoth. II, 4. 2 Timoth. II, 25. III, 7. Tit. I, 1 und Philem. 6; allein bei genauer Betrachtung derselben zeigt sich, daß in allen ein ganz passender Sinn entsteht, wenn man bei der gewöhnlichen Erklä-

richtete, hatte seinen Grund gewiß in den besonderen Verhältnissen der Gemeinde. Stand sie auch geschmückt mit der *πίστις* und *ἀγάπη* da, so bedurfte sie doch noch einer immer wachsenden Zunahme an der Erkenntniß, um gegen die Ueberredungskunst der Irrlehrer (*ἵνα μηδεὶς ὑμᾶς παραλογίζεται ἐν πιθανολογίᾳ* II, 4) geschützt zu sein. — Eine solche Erkenntniß ist aber nicht ein todter Schatz, sondern lebenskräftig offenbart sie sich durch eine unausgesetzte Wirksamkeit auf das Leben derer, die ihrer theilhaft geworden sind, indem sie dieses immer mehr zu einem dem Herrn wohlgefälligen Leben umwandelt. Daß der Ap. nur um eine solche

---

rung von *ἐπίγν.* (Erkenntniß) stehen bleibt; ja, in mehreren derselben, namentlich Röm. X, 2 läßt sich die Bedeutung Anerkenntniß ganz und gar nicht rechtfertigen. Eben so wenig aber erscheint dieselbe h. l. passend, denn es läßt sich nicht leugnen, daß den Colossern die Anerkenntniß des göttlichen Rathschlusses nicht fehlte, Paulus lobt ja ausdrücklich ihren Glauben: darum also, daß sie durch eine vollständige Weisheit erst mit der Anerkenntniß desselben erfüllt werden möchten, konnte er Gott gar nicht bitten, wohl aber darum, daß sie in der Erkenntniß desselben immer weiter fortschreiten möchten, da die Anerkenntniß noch keineswegs die völlige Einsicht in denselben voraussetzt. Steht dieses fest, so fällt damit auch jeder Grund weg, um dessentwillen *ἐν* h. l. in der Bedeutung von *διά* zu nehmen wäre. — Der Unterschied zwischen *γνῶσις* und *ἐπίγνωσις* besteht nicht darin, daß jenes eine vage Kenntniß sein kann, dieses aber eine major exactiorque cognitio (nach Grotius) oder eine plena et accurata cognitio (nach Wahl) bezeichnet; sondern nur darin, daß durch die Präposition *ἐπί* die Intention, die freilich schon in dem Begriffe *γιγνώσκειν* (*γνῶσις*) selbst liegt, noch besonders ausgedrückt wird. Dadurch aber wird der Begriff von *ἐπίγνωσις* bestimmter als der von *γνῶσις*, indem jener einerseits nur in Beziehung auf ein bestimmtes Object gebraucht wird, weshalb 1 Cor. XIII, 12 für *γιγνώσκειν* nicht das Compositum stehen könnte, da hier von dem Wissen oder Erkennen im Allgemeinen, ohne Beziehung auf ein bestimmtes Object die Rede ist; andererseits in demselben die Idee der subjectiven Thätigkeit vorherrscht, während *γνῶσις* dagegen auch das Wissen im objectiven Sinne als ein gleichsam Ruhendes, in sich Abgeschlossenes (Religionsphilosophie) bezeichnen kann.

Erkenntniß bittet, hat er freilich schon durch den Beisatz ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ angedeutet; doch fühlt er sich gedrungen, dieses noch bestimmter hervorzuheben. Darum giebt er in den folgenden Sätzen ausdrücklich an, was die Folge jener Erkenntniß bei ihnen sein solle; dies thut er V. 10—12 auf die Weise, daß er den Hauptgedanken in einem Infinitivsatz an das Vorhergehende anknüpft und diesen dann durch mehrere Participialsätze noch genauer bestimmt.

V. 10: *περιπατῆσαι ὑμᾶς ἀξίως τοῦ κυρίου εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν, ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ·* (V. 11) *ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν μετὰ χαρᾶς·* (V. 12) *εὐχαριστοῦντας τῷ πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί·* Bei diesen Sätzen kann eine verschiedene Gliederung angenommen werden, indem man jeden der Participialsätze entweder mit dem Participp selbst, oder mit den unmittelbar vorhergehenden Beiwörtern anfangen läßt. Im ersten Falle wäre die Structur diese:

περιπατῆσαι . . . . . ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ,
καρποφοροῦντες . . . . ἐν πάσῃ δυνάμει,
δυναμούμενοι . . . . . μετὰ χαρᾶς,
εὐχαριστοῦντας τῷ πατρὶ κ. τ. λ.;

im zweiten Falle aber diese:

περιπατῆσαι . . . . . εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν,
ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγ. καρποφοροῦντες . . . . . τοῦ θεοῦ,
ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι . . . . . μακροθυμίαν,
μετὰ χαρᾶς εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ κ. τ. λ.

Der Infinitiv *περιπατῆσαι* (V. 10) hängt offenbar von *πληρωθῆτε* ab, eine Construction, die sich sowohl in der classischen als auch in der neutestamentlichen Gräcität nicht selten findet; s. Winers Gr. §. 45, 2. Das *ὑμᾶς* nach *περιπατῆσαι*, welches Griesbach eingeklammert, Lach-

mann ganz weggelassen hat, ist, obgleich dem Sinne nach richtig, doch nach den bedeutendsten Handschriften: A. B. C. D. F. G ꝛc., für unächt zu halten. Wie dieses Wandeln beschaffen sein müsse, drücken die Worte: *ἀξίως τοῦ κυρίου* aus. Unter *κύριος* ist dem Paulinischen Sprachgebrauch nach Christus und nicht Gott zu verstehen, obwohl 1 Thessal. II, 12 *ἀξίως τοῦ θεοῦ* steht, und auch hier Einige, als: Ambrosius, Pelagius u. A. statt *κυρίου* „*θεοῦ*“ lesen. Seiner würdig wandeln heißt aber: so wandeln, wie es sich für den, der ihn als sein Jünger für seinen Herrn erkennt, ziemt. Zur nähern Bestimmung fügt P. noch die Worte: *εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν* hinzu; *ἀρέσκεια* bedeutet in der classischen Gräcität das Betragen des *ἄρεσκος* i. e. des Gefallsüchtigen. In dieser schlimmen Bedeutung kann hier das Wort offenbar nicht genommen werden; es ist vielmehr darunter das Streben zu gefallen **in bonam partem** zu verstehen[44]). Dem Sinne nach ist ein *αὐτοῦ* zu ergänzen, das um so leichter entbehrt werden konnte, als wegen des vorhergehenden *τοῦ κυρίου* die Beziehung nicht zweifelhaft ist. — Grammatisch ließe sich nun freilich das vorhergehende *ἐν πάσῃ — πνευματικῇ* mit dem *περιπατῆσαι* verbinden; allein da der Begriff des Wandelns durch das *ἀξίως τ. κυρίου* . . . . . hinlänglich bestimmt erscheint und für die andere Verbindung auch die Structur des Satzes spricht, so rechtfertigt sich daraus hinlänglich die früher gegebene Auffassung. —

An den Infinitiv *περιπατῆσαι* schließen sich die Participia *καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι*, *δυναμούμενοι* und *εὐχαριστοῦντες* an, durch welche die Hauptmomente des christlichen Wandels angegeben werden; der Nominativ steht unregelmäßig statt des Accusativs, er erklärt sich daraus, daß die Participien „sich auf das Subject von *περιπατῆσαι*

---

44) Theophylact: *ἵνα οὕτω ζῆτε, ὥστε διὰ πάντων ἀρέσκειν τῷ Θεῷ.*

zurückbeziehen, das in πληρωθῆτε ausgedrückt ist." Es fragt sich, ob καρποφ. καὶ αὐξανόμ. mit dem vorhergehenden ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ oder mit dem folgenden ἐν δυνάμει zu verbinden sind. Die letztere Annahme widerlegt sich jedoch leicht dadurch, daß sich dieser Zusatz: ἐν δυνάμει nur auf gewaltsame Weise von dem entsprechenden δυναμούμενοι trennen läßt: dadurch scheint indeß die andere Verbindung noch nicht nothwendig zu werden, da sich καρπ. — εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ auch vielleicht für sich nehmen läßt. — Die gewöhnliche Lesart, die auch Griesbach beibehalten hat, ist: εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ; dagegen hat Lachmann nach den Codd. A. B. C. D*. E. F. G ꝛc. den einfachen Dativ τῇ ἐπιγνώσει τ. θ. aufgenommen, was um so mehr für die richtigere Lesart zu halten ist, als sich jene andere leicht aus dem Bestreben erklären läßt, diesen Participialsatz den beiden folgenden, wo die Präp. εἰς gebraucht ist, conform zu machen. Die Phrase: καρποφορεῖσθαι κ. αὐξαν. τῇ ἐπιγνώσει τ. θ. ließe sich nun erklären: Zunehmen an der Erkenntniß Gottes. Gegen diese Erklärung spricht jedoch zweierlei: 1) der Umstand, daß P. sich dann auf eine auffallende Weise wiederholen würde, indem der Gedanke, daß die Colosser in der Erkenntniß Gottes zunehmen mögen, schon in dem Hauptsatze: πληρωθῆτε τὴν ἐπίγν. τοῦ θελ. αὐτοῦ ausgesprochen ist; denn die ἐπίγν. τοῦ θελήματος τ. θεοῦ ist doch nicht wesentlich von der ἐπίγν. τοῦ θεοῦ verschieden zu denken; und 2) der Umstand, daß jene Verba sonst niemals mit dem Dativ in diesem Sinne construirt werden. — Der Dativ τῇ ἐπίγν. ist demnach als Dativus instrumentalis zu fassen. Wenn aber das, so müssen die Worte ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ nothwendig zu καρποφ. καὶ αὐξαν. gezogen werden, weil sonst nicht angegeben wäre, worin die Zunahme stattfinden soll. Dasselbe Resultat liefert auch die gewöhnliche Lesart εἰς τὴν ἐπίγν., wo die Präp. εἰς entweder angeben kann, in Beziehung worauf der Wachsthum stattfindet, wodurch wir

wieder zu der schon bemerkten Tautologie kommen würden, oder das Maaß ausdrückt[45]), nach welchem die Zunahme zu denken ist, wo wiederum jener Mangel stattfände. — Das erste Hauptmoment des christlichen Lebens, welches der Ap. hervorhebt, ist demnach die Fruchtbarkeit und Zunahme in jedem guten Werke, welche durch die Erkenntniß Gottes vermittelt wird. Daß P. hierbei nicht an einzelne Gesetzwerke, sondern nur an solche Werke, die aus dem Glauben hervorgehen, denkt, bedarf keiner weitern Nachweisung, wie es sich denn auch in der Erfahrung des gläubigen Christen bestätigt, daß die Kraft zu solchen guten Werken nur aus der Erkenntniß Gottes und seines Rathschlusses kommt, denn nur wo die Liebe und Weisheit Gottes erkannt wird, kann das an sich kalte Herz des sündhaften Menschen zu der wahren Liebe *ἐν πνεύματι* erwärmt werden, und nur wo diese herrscht, können die wahren *ἔργα ἀγαθά* gedeihen. — Zu vergleichen ist mit dieser Stelle der Ausspruch des Apostels Ephes. V, 9: *ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ*[46]). —

Der zweite Participialsatz, der sich dem *περιπατῆσαι* anfügt, beginnt V. 11 mit *ἐν πάσῃ δυνάμει* und schließt sich mit dem Worte *μακροθυμίαν* oder *μετὰ χαρᾶς* ab. Das Verbum

---

45) Theophylact: *ὥσπερ, φησὶν, ἐπέγνωτε τὸν θεὸν μειζόνως, ἢ οἱ παλαιοὶ, οὕτως ὀφείλετε καὶ ἐν τῷ βίῳ αὔξειν κατὰ τὸ μέτρον τῆς γνώσεως.*

46) Die gegebene Erklärung ist davon ausgegangen, daß die beiden Participien *καρποφοροῦντες* und *αὐξανόμενοι* eng zusammengehören, so daß sich sowohl die vorhergehenden Worte *ἐν π. ἔργῳ ἀγ.* als auch die nachfolgenden *τῇ ἐπίγν. τ. θ.* auf beide beziehen; davon abweichend ist die Uebersetzung Luthers: „und fruchtbar seid in allen guten Werken, und wachset in der Erkenntniß Gottes." Gegen diese Auffassung spricht aber sowohl die natürliche Zusammengehörigkeit jener beiden Begriffe, als auch das zwischeneingefügte *καί*, so wie auch die bei dieser Erklärung entstehende Tautologie des zweiten Gliedes mit dem Hauptsatze der ganzen Periode.

δυναμόω kommt ſtatt des gewöhnlicheren dem alexandriniſchen Sprachgebrauch eigenthümlichen ἐνδυναμόω nur an dieſer Stelle vor; die Bedeutung deſſelben iſt offenbar keine andere als die jenes Compoſitums. Der Zuſatz ἐν πάσῃ δυνάμει könnte als überflüſſig erſcheinen und wäre es auch, wenn nicht das πάσῃ dabeiſtünde; mit dieſem Beiworte dagegen erſcheint jener Zuſatz als durchaus paſſend, um das Gekräftigtſein als ein in jeder Hinſicht vollkommenes zu bezeichnen. Maaß und Grund deſſelben wird durch die folgenden Worte: κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ angegeben. Nach dem ähnlichen Ausdrucke: κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ Epheſ. I, 19 (vergl. Epheſ. VI, 10: ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ) könnte man geneigt ſein, δόξα h. l. für gleichbedeutend mit ἰσχύς zu halten; allein dadurch würde jenem Worte doch ſeine eigenthümliche Bedeutung geraubt. Eben ſo wenig rechtfertigt ſich auch die Erklärung, welche den Begriff: τῆς δόξης adjectiviſch faßt: τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ = τὸ ἔνδοξον κράτος αὐτοῦ, wodurch eine nicht zu billigende Alterirung des Gedankens herbeigeführt wird; eher noch ließe es ſich rechtfertigen, den Begriff τὸ κράτος adjectiviſch aufzulöſen, was jedoch auch die eigenthümliche Kraft des apoſtoliſchen Ausdrucks ſchwächen würde. Am beſten iſt es jedenfalls, die Ausdrucksweiſe des Ap. unverändert zu laſſen und alſo zu überſetzen: „nach der Kraft ſeiner Herrlichkeit", d. h. nach der Kraft, welche ſeiner Herrlichkeit beiwohnt und welche ſie äußert. Der Begriff der göttlichen δόξα beſtimmt ſich nach den verſchiedenen Offenbarungsſtufen Gottes verſchieden. Während auf der Stufe der altteſtamentlichen Offenbarung unter der δόξα Gottes ſeine Alles wirkende Macht und ſeine Heiligkeit zu verſtehen iſt, erweiſt ſie ſich auf dem neuteſtamentlichen Standpunkte als ſeine Alles umfaſſende Liebe. — Das Ziel, in Beziehung auf welches die Kräftigung ſtattfinden ſoll, giebt P. durch die Worte: εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν an. Das Verhältniß dieſer beiden Worte iſt ihrer Abſtammung nach

dies, daß das erstere die Beschaffenheit dessen bezeichnet, der in den Verfolgungen oder sonstigen Leiden Muth und Kraft, das andere die Beschaffenheit dessen, der darin die Ruhe seines Herzens bewahrt[47]). Dem erstern steht die Zaghaftigkeit, dem andern die Reizbarkeit entgegen. Die Bedeutung von ὑπομονή erhellt aufs deutlichste aus Apok. II, 3: καὶ ὑπομονὴν ἔχεις, καὶ ἐβάστασας . . . καὶ οὐ κεκοπίακας, so wie die Bedeutung von μακροθυμία aus Jacob. V, 9, wo es heißt: μὴ στενάζετε κατ' ἀλλήλων und der Ap. dann fortfährt: ὑπόδειγμα λάβετε τῆς κακοπαθείας καὶ τῆς μακροθυμίας τοὺς προφήτας. — Das hinzugefügte πᾶσαν weiset darauf hin, daß jede Art der Ausdauer und Langmuth auszuüben sei; da aber beide nur verschieden gedacht werden können nach der Verschiedenheit der Veranlassung, so ist es ganz richtig, πᾶσα ὑπ. καὶ μακροθ. auf die Geduld (welche jenes Beides zusammenfaßt) bei den verschiedensten Leiden zu beziehen. Unrichtig würde es demnach sein, hier nur an eine Art der Leiden, wie an die Verfolgungen von Seiten der Ungläubigen oder dergl., zu denken. — Die Geduld ist also das zweite Hauptmoment des christlichen Lebens. — Es fragt sich nun, ob μετὰ χαρᾶς noch zu dem Vorhergehenden oder zu dem Folgenden zu beziehen sei. Im erstern Fall muß es unmittelbar mit ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν zu einem Begriff verbunden werden, was jedoch grammatisch

---

47) Nicht ganz passend ist die Bemerkung des Chrysostomus: μακροθυμεῖ τις πρὸς ἐκείνους, οὓς δυνατὸν καὶ ἀμύνασθαι· ὑπομένει δὲ, οὓς οὐ δύναται ἀμύνασθαι, indem nicht einzusehen ist, warum die μακροθυμία nicht auch da sollte statthaben können, wo die Abwehr unmöglich und ὑπομονή da, wo dieselbe noch möglich ist; noch unbegründeter aber ist es — mit Böhmer — die ὑπομονή nur auf das Verhältniß zu den außerhalb der Kirche Stehenden, die μακροθυμία aber auf das Verhältniß zu den Christen zu beziehen, oder — mit einigen andern Erklärern — jenen Begriff nur auf das, was Gott schickt, diesen dagegen nur auf das, was einem von Menschen widerfährt, zu beschränken.

schwierig ist, so wie sich auch nicht leugnen läßt, daß in dieser Verbindung etwas Schleppendes liegt[48]). Für die andere Verbindung, nach welcher es zu εὐχαριστοῦντες (V. 12) gezogen wird, spricht überdieß die dann sich ergebende Gleichmäßigkeit der Structur dieses dritten Participialsatzes mit den beiden vorhergehenden. Dagegen, daß P. es hervorhebt, daß der Dank ein freudiger sein solle, läßt sich gewiß nichts einwenden. Der freudige Dank gegen Gott ist also das Dritte, wodurch das christliche Leben sich auszeichnen soll[49]). Der Grund des Dankes liegt in dem zu τῷ πατρί

---

48) Wenn Bähr sagt, μετὰ χαρᾶς mit dem Folgenden zu verbinden, wie Chrysostomus, Theophylact, Vatablus, Storr und einige lat. Handschriften thun, sei ganz unstatthaft, indem gerade mit diesen Worten das Charakteristische der christlichen Geduld angegeben werden solle, so ist dagegen zu bemerken, daß, wenn auch die christliche ὑπομονή wesentlich eine mit der Freude verbundene ist, daraus doch noch keineswegs folgt, daß auch hier beide Begriffe mit einander verbunden werden müssen, wie denn der Apostel öfter die Christen zur Geduld ermahnt, ohne als das charakteristische Merkmal derselben die Freude zu bezeichnen. — Uebrigens ließe sich eben so wohl sagen, das Charakteristische des christlichen Dankes sei die Freude, und eben deshalb dürfe μετὰ χαρᾶς nicht von dem Folgenden getrennt werden.

49) Steiger zieht im Gegensatz gegen die hier gegebene Structur der Sätze jene andere vor, nach welcher die Zusätze: ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγ., ἐν πάσῃ δυν., μετὰ χαρᾶς zu dem Vorhergehenden gezogen werden. Außer dem bereits Bemerkten spricht dagegen, daß darnach bei dem Satze: καρποφοροῦντες καὶ αὐξ. — — δυνάμει gar nicht angegeben wäre, worin das καρποφορεῖν und αὐξάνεσθαι besteht. Steiger sieht sich gezwungen, dies aus dem Vorhergehenden zu bestimmen, indem er sagt: „die Erkenntniß Gottes verleiht in aller Kraft Fruchtbarkeit und Wachsthum an guten Werken." Steht es nun so, so ist nicht zu begreifen, warum nicht ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγ. unmittelbar mit καρποφ. verbunden werden soll.

Zu bemerken ist noch, daß Chrysostomus das Particip εὐχαριστοῦντες von οὐ παυόμεθα abhängen läßt und also mit προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι coordinirt. Böhmer, der eben so verbindet, beruft sich zur Rechtfertigung dieser Construction auf das folgende

gehörenden Particip τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί angedeutet. — Gewiß nicht ohne Absicht bezeichnet P. Gott hier als ὁ πατήρ, da er in dem Folgenden von den Erweisungen seiner Vaterliebe redet. — Für τῷ ἱκανώσαντι hat der Codex B. τῷ καλέσαντι καὶ ἱκανώσαντι; einige andere Autoritäten, als D*. G. 17. 80 ꝛc. nur τῷ καλέσαντι. Da aber sowohl für die eine wie für die andere Lesart nur wenige Autoritäten sprechen und sich die Aenderung leicht aus der Ungebräuchlichkeit des ἱκανοῦν (das nur noch 2 Cor. III, 6 vorkommt) erklären läßt, so darf die gewöhnliche Lesart wohl für die richtige gelten. Die Bedeutung des ἱκανοῦν, dessen Gebrauch bei den Profanscribenten wenigstens zweifelhaft ist, erklärt sich aus dem Adj. ἱκανός; es heißt nicht: würdig machen, sondern: befähigen. Durch ἡμᾶς schließt der Apostel sich selbst mit ein. Als das Ziel der Befähigung bezeichnet P. τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί. Der Ausdruck ὁ κλῆρος τῶν ἁγίων wird am passendsten aus dem alttestamentlichen Sprachgebrauch erklärt; unter ἅγιοι ist im A. T. das jüdische Volk, als das auserwählte Volk, zu verstehen: der κλῆρος derselben ist das verheißene, gelobte Land ἡ γῆ τῆς κληρονομίας. Indem aber dieses als ein typisches Symbol des den Gläubigen bereiteten Himmelreiches diente, so konnte dieses selbst im N. T. mit jenem Namen bezeichnet werden. Wie nun ein jeder Israelit bei der Vertheilung des Landes seinen bestimmten Antheil erhielt, so ist auch jedem gläubigen Christen sein Antheil an dem Him-

---

ἡμᾶς. Allein abgesehen von der Schwerfälligkeit dieser Verbindung, spricht gerade das ἡμᾶς gegen dieselbe. Soll nämlich εὐχαριστοῦντες dasselbe Subject mit προσευχόμενοι haben, also ἡμεῖς, d. h. der Apostel selbst, so mußte Paulus auch bei ἡμᾶς nur an sich denken. Wie er aber gerade in dem hier statthabenden Zusammenhange dazu kommen sollte, Gott für das Heil, das ihm zu Theil geworden ist, zu danken, ist nicht wohl zu begreifen.

melreiche bestimmt. Hieraus erklärt sich der Ausdruck: *τὴν μερίδα*[50]). — Die Worte *ἐν τῷ φωτί* lassen sich mit dem Vorhergehenden auf verschiedene Weise verbinden; da sie nicht durch einen Artikel mit einem der vorhergehenden Substantive verknüpft werden, scheint es grammatisch am natürlichsten, sie auf das Verbum *ἱκανώσαντι* zu beziehen. Dieser Construction widerstrebt jedoch die Bedeutung des Wortes *φῶς*; denn nimmermehr läßt es sich rechtfertigen, unter *φῶς* h. l. deshalb Christus selbst zu verstehen, weil Christus sich im Ev. Johannis einigemal als das Licht der Welt bezeichnet; eben so wenig aber ist dabei an das Evangelium oder die christliche Erkenntniß zu denken[51]); und doch müßte man bei jener Structur die eine oder andere willkürliche Deutung des Wortes hier gutheißen. So muß man denn *ἐν τῷ φωτί* entweder mit *τῶν ἁγίων* oder mit *τοῦ κλήρου τ. ἁγ.* verbinden. Im erstern Falle könnte man entweder unter *ἅγιοι* die Engel verstehen, so daß *ἐν τῷ φωτί* dann den Aufenthaltsort derselben, den Himmel bezeichnete — wofür sich jedoch in den Paulinischen Schriften keine Analogie nachweisen läßt, oder man könnte, was jedenfalls richtiger wäre, dem *ἅγιοι* seine eigenthümliche Bedeutung lassen und in jenem Beisatze nur eine nähere Bezeichnung derselben: **Deo consecratis, in luce versantibus**, finden; dabei würde jedoch, wie sich schwerlich leugnen läßt, dieser Beisatz ziemlich müssig sein, da der Ausdruck *ἅγιοι* eines solchen verstärkenden Zusatzes nicht bedarf. Zwar meint Grotius, derselbe diene dazu: **ut ostendatur discrimen legis et evan-**

---

50) In Beziehung auf den Ausdruck *κλῆρος* sagt Chrysostomus nicht unpassend: *Δείκνυς, ὅτι οὐδεὶς ἀπὸ κατορθωμάτων οἰκείων βασιλείας τυγχάνει· ἀλλ' ὥσπερ ὁ κλῆρος ἐπιτυχίας μᾶλλόν ἐστιν, οὕτω δὴ καὶ ἐνταῦθα· οὐδεὶς γὰρ τοιαύτην ἐπιδείκνυται πολιτείαν ὥστε βασιλείας ἀξιωθῆναι, ἀλλὰ τῆς αὐτοῦ δωρεᾶς ἐστι τὸ πᾶν.*

51) Chrysostomus: *ἐν τῷ φωτί* i. e. *τῇ γνώσει*. Flatt: **cognitione salutari eaque viva, quam nobis impertitus est.**

gelii, allein das Gesetz wird niemals von P. als σκότος bezeichnet. Es bleibt demnach nur die Verbindung mit τοῦ κλήρου τ. ἁγ. übrig. Zwar scheint es hart, die lose angereihten Worte mit einem nicht zunächst dabeistehenden Substantiv zu einem Begriff verbunden zu denken; indeß vermindert sich diese Schwierigkeit, wenn man bedenkt, daß der κλῆρος τῶν ἁγίων der Hauptbegriff des Satzes ist. Zur Erläuterung des Beisatzes selbst kann die Stelle: 1 Timoth. VI, 16 dienen, wo von Gott gesagt wird: φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον; wodurch die unbegreifliche Herrlichkeit Gottes bezeichnet wird. Darnach hätten wir auch hier diesen Ausdruck als Bezeichnung der Herrlichkeit, der δόξα des Erbtheils der Heiligen zu fassen. Diese Erklärung erscheint um so richtiger, als es dem Ap. dem Zusammenhange nach darauf besonders ankommen mußte, den κλῆρος, zu welchem die Christen von Gott befähigt worden, recht hervorzuheben, als ein herrliches Erbe, um sie zu desto freudigerem Danke gegen Gott zu reizen. — Um den Gedanken des Ap. vollkommen aufzufassen, ist die Beantwortung der Frage nothwendig, ob unter dem κλῆρος τ. ἁγ. h. l. das Himmelreich schon in seiner diesseitigen Erscheinung, oder nur in seiner dereinstigen Vollendung zu verstehen sei. Daß P. die βασιλεία θεοῦ oder Χριστοῦ oft als ein bereits Gegenwärtiges, darin die Gläubigen vermittelst ihres Glaubens schon eingetreten sind, betrachtet, läßt sich nicht leugnen; eben so wenig aber, daß er zwei Entwickelungsstufen dieses Reiches anerkennt, indem er das Reich Gottes in seiner gegenwärtigen Erscheinungsform, in welcher die volle Herrlichkeit desselben noch verborgen ist, von dem zukünftigen Zustande desselben, in welchem es sich in der Fülle seiner δόξα darstellen wird, unterscheidet. Eben deshalb läßt sich die Frage auch nicht aus dem System der Paulinischen Lehre überhaupt entscheiden, sondern nur aus der von P. hier gebrauchten Ausdrucksweise und aus dem Verhältniß dieses Satzes zu dem folgenden Verse: ὃς ἐῤῥύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας

τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ (V. 13); der Entscheidung über jene Frage muß demnach die Betrachtung dieses Verses vorangehen. Derselbe besteht aus zwei Gliedern, die beide wesentlich dasselbe aussagen, der erste auf eine negative, der andere auf eine positive Weise. Das Befreien aus der Gewalt der Finsterniß ist zugleich ein Versetzen in das Reich des Sohnes Gottes; einen Mittelzustand zwischen beiden giebt es nicht; dennoch ist es keine leere Tautologie, wenn der Ap. beides neben einander stellt, da sich bei der Wiedergeburt für den Betrachtenden immer jene beiden Momente als zu unterscheidende herausstellen. Das erste Moment ist die Befreiung ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους; der Ausdruck ἐῤῥύσατο weist darauf hin, daß der Zustand des natürlichen Menschen als ein Zustand der Knechtschaft anzusehen sei[52]); unter der ἐξουσία τοῦ σκότους könnte man die Gewalt, welche die Sünde — als Finsterniß — über den nicht wiedergebornen Menschen ausübt[53]), verstehen, allein die Analogie mit anderen Aussprüchen des Ap. (vergl. Ephes. II, 2. VI, 12, und namentlich Apg. XXVI, 18) führt dahin, bei diesem Ausdrucke an eine Herrschaft des Fürsten der Welt zu denken, was auch durch den Gegensatz: ἡ βασιλεία τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης bestätigt wird. Wie nämlich das Reich Gottes als unter der Herrschaft Christi stehend zu fassen ist, so erkennt P. auch einen über die dem Reiche Gottes entgegengesetzte Welt herrschenden Fürsten an, nach dessen Willen sie sich richtet. Ganz passend übersetzt demnach Luther: „Welcher uns errettet hat

---

52) Chrysostomus: οὐκ εἶπε, ἐξέβαλεν, ἀλλ' ἐῤῥύσατο, δεικνὺς ὅτι ὡς αἰχμάλωτοι ἐταλαιπωροῦμεθα.

53) Ungenügend ist es offenbar, bei σκότος nur an die Unwissenheit und den Mangel an richtiger Erkenntniß zu denken; ganz unrichtig aber auch, mit Storr jenes Wort auf den unseligen Zustand nach dem Tode zu beziehen.

von der Obrigkeit der Finsterniß." — Das zweite Moment ist die Versetzung εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ (i. e. θεοῦ). -- Bei dem Worte βασιλεία ist der Begriff des Reiches, als einer einem Haupte untergeordneten Gemeinschaft, festzuhalten: das Reich des Sohnes Gottes ist demnach die Gesammtheit derer, die durch den Geist Christi geheiligt sind, entgegengesetzt dem κόσμος, als der Gesammtheit derer, die den heiligen Geist des Herrn noch nicht in sich aufgenommen haben. Ganz verkehrt würde es offenbar sein, unter jener βασιλεία nur das Messiasreich in seiner zukünftigen Herrlichkeit verstehen zu wollen; es ist dieses Reich vielmehr schon ein diesseitiges, wiewohl seine volle Herrlichkeit erst dann sich offenbaren wird, wenn sich erfüllt, was Paulus 1 Cor. XV, 28 ausspricht[54]). — Auffallend ist der Ausdruck: ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ, der sonst im N. T. nicht vorkommt. Christus wird hierdurch als der Sohn Gottes bezeichnet, auf welchem die Liebe des Vaters ruht, so daß es für υἱὸς ἀγαπητός oder nach Ephes. I, 16 für υἱὸς ἠγαπημένος steht. Durch diese Bezeichnung aber will P. hervorheben, welche Gnade uns Gott darin bewiesen, daß er uns in das Reich Christi als seines lieben Sohnes versetzt und uns also die υἱοθεσία ertheilt und unter

---

54) Origenes: τῇ οὖν ἐν ἡμῖν βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ ἡ ἀκρότης διαλείπτως προκόπτουσιν ἐνστήσεται, ὅταν πληρωθῇ τὸ παρὰ τῷ ἀποστόλῳ εἰρημένον, ὅτι ὁ Χριστὸς πάντων αὐτῷ τῶν ἐχθρῶν ὑποταγέντων, παραδώσει τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

Bei ἐῤῥύσατο und μετέστησεν machen die älteren Ausleger mit Recht darauf aufmerksam, daß jenes Befreien sowohl als dieses Versetzen das Werk göttlicher Thätigkeit sei. Calvin: μετέστησεν, hoc quoque adscribit Paulus dei gratiae, ne quis proprio cursu tantum bonum assequi se putet. Quemadmodum igitur opus dei est nostra a peccati et mortis servitute liberatio, ita et transitus in Christi regnum.

seine Liebe gestellt hat[55]). — Welches Verhältniß findet nun aber zwischen diesem und dem vorhergehenden Verse statt? Es kann dies ein zwiefaches sein: entweder nämlich kann in dem *ἱκανώσαντι* dasjenige Moment angegeben sein, welches dem in den Worten *ὃς ἐῤῥύσατο ἡμᾶς — — — καὶ μετέστησεν — —* ausgedrückten vorangegangen ist, oder es kann das V. 13 Gesagte als die nähere Bezeichnung von dem *τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς* angesehen werden. In dem ersten Falle würde das Befähigen von der sogenannten vorbereitenden Gnade Gottes zu verstehen und der *κλῆρος τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί* als das schon gegenwärtige Erbe der Gläubigen, im Wesen also identisch mit der *βασιλεία τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* zu fassen sein, ohne daß P. dann den eigentlichen Inhalt des *ἱκανοῦν* angegeben hätte; im andern Falle dagegen wäre der *κλῆρος* das zukünftige Erbe, das den Gläubigen am Tage der Vollendung des Reiches Gottes zugetheilt wird, und die Befähigung dazu bestünde eben darin, daß Gott sie jetzt schon von der Gewalt der Finsterniß befreiet und in das Reich seines Sohnes versetzt hat. Eine Entscheidung mit unzweifelhafter Gewißheit läßt sich hier schwerlich geben; allein es ist doch nicht zu leugnen, daß bei der zweiten Auffassung der Gedanke des Apostels inhaltsreicher ist, als bei der erstern, indem P. darnach zugleich auf das dereinstige vollendete Heil der Gläubigen bestimmt hinweist; auch möchte für diese Erklärung die Verbindungsweise des V. 13 mit dem vorhergehenden, so wie die Hinzufügung des Beisatzes *ἐν τῷ φωτί*[56]) zu dem *τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων* sprechen[57]). —

---

55) Calvin: Christum vocat filium dilectionis vel deo patri dilectum, quia solus est, in quo acquiescit ejus anima et per quem alii omnes diliguntur.

56) Beza: *ἐν τῷ φωτί* i. e. in illo regno coelesti et glorioso. —

57) Bähr bezieht den Ausdruck des Ap. auf das schon gegenwärtige Heil der Christen; seine Gründe gegen die entgegengesetzte Auf-

Das Gut, dessen die Christen in dem Reiche des Sohnes Gottes theilhaft sind, nennt P. in V. 14, indem er, an V. 13 anknüpfend, fortfährt: *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν.* So lautet der Vers in der Recepta; indessen sind die Worte *διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ* nach den bedeutendsten Autoritäten als späteres Einschiebsel (aus Ephes. I, 7) zu betrachten. Griesbach hat sie deshalb eingeklammert, Lachmann ganz weggelassen. — Das Wort *ἀπολύτρωσις* bedeutet seiner Abstammung nach: Loskaufung, Befreiung durch ein Lösegeld (*λύτρον*); zwar wird es bisweilen auch ohne Rücksicht auf das Geben oder Empfangen eines Lösegeldes von der Befreiung überhaupt gebraucht: Hebr. XI, 35; allein die entsprechende Stelle Ephes. I, 7 (womit zu vergl. Matth. XX, 28 und Marc. X, 45: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*) zeigt deutlich, daß das Wort von dem Ap. in seiner ursprünglichen Bedeutung gebraucht wird. Das *λύτρον* ist das Blut Christi, das er als das Versöhnungsopfer am Kreuze vergossen hat. Da dem Worte kein Genitiv, wie Hebr. IX, 15 hinzugefügt ist, so entsteht die Frage, ob darunter die Befreiung von der Sünde oder die von der Strafe zu verstehen sei. Nach Tit. II, 14 *ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώσεται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας* und 1 Petr. I, 18 *εἰδότες ὅτι — — ἐλυτρώ-*

---

fassung sind jedoch nicht beweisend. Einerseits nämlich zwingt diese keineswegs dazu, dann auch den Ausdruck *σκότος* nur von der Unseligkeit nach dem Tode, also von etwas Zukünftigem, zu verstehen und demnach die Präterita *ἐρρύσατο* und *μετέστησεν* als Futura zu nehmen; anderntheils liegt darin auch nicht die Behauptung eingeschlossen, daß *φῶς* für sich nicht auch von der Herrlichkeit des diesseitigen Reiches Gottes („dem intellectuell- und moralisch-guten Zustand in diesem Leben") gebraucht werden kann und im N. T. wirklich gebraucht wird. — Ganz unpassend ist die Bemerkung Steigers: „Das Erbe ist die zukünftige Herrlichkeit, das *φῶς* das gegenwärtige Licht der Gnade."

θητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου könnte man sich für die erstere Auffassung entscheiden. Nimmt man dann die *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* als die Erlösung von der Strafe, so wäre durch die Zusammenstellung dieser beiden Ausdrücke der volle Umfang der Erlösung — nach beiden Seiten hin — ausgedrückt. Gegen diese Erklärung spricht jedoch das Fehlen des Bindewortes *καί*. So neben einander gestellt erscheint das eine Wort als eine Apposition oder Exegese des andern, so daß durch den Ausdruck *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* das Wesen der *ἀπολύτρωσις* bestimmt wird; dieselbe besteht demnach in der Vergebung der Sünden, worunter nach Hebr. X, 17. 18 das Nichtmehrgedenken der Sünde von Seiten Gottes zu verstehen ist. Dieser Begriff ist zwar zunächst nur ein negativer, doch so, daß er zugleich einen positiven Gehalt hat; denn derjenige, dessen Sünden Gott nicht mehr gedenkt, ist dadurch seiner *ὀργή* entnommen und also ein Gegenstand seiner Liebe geworden. Diese Liebe Gottes aber vollzieht sich realiter an dem Geliebten dadurch, daß Gott ihm seinen Geist mittheilt, durch den die Sünde in ihm überwunden wird. Daraus erklärt sich, warum P. sich damit begnügen kann, die Erlösung als eine Vergebung der Sünden zu bestimmen, und wie er in diesen Begriff das Ganze des durch Christum der Menschheit erworbenen Heils zusammenfassen kann[58]). — Wenn Paulus nun sagt, daß wir diese Erlösung in Christo (*ἐν ᾧ ἔχομεν*) haben, so fragt sich, wie hier die Präp. *ἐν* zu fassen ist. Man kann sie entweder in der Bedeutung von *διά*, und zwar mit oder

---

58) Rückert, der zu Ephes. I. 7 mit Recht bemerkt, daß die *ἀπολύτρωσις* als Nichtbeachtung der Schuld zu fassen sei, hat demnach Unrecht, wenn er sagt: „Aber irren würden wir, wenn wir meinten, P. fasse das Ganze der Erlösung, d. h. des durch Christum der Menschheit erworbenen Heils in diese so engen Grenzen ein.“ Diese Worte zeigen, daß Rückert jenen Begriff keineswegs in seiner ganzen Tiefe und Bedeutsamkeit aufgefaßt hat. —

ohne Hervorhebung des Moments der innern Gemeinschaft nehmen, oder die Ausdrucksweise des Apostels so erklären, daß er nicht sowohl davon rede, was die Christen „von Christus erlangt haben, sondern von dem, was sie in ihm haben, d. h. was er für sie ist." (Harleß zu Ephes. I, 7) Die Erklärung von ἐν durch διά ohne Weiteres hat im N. T. zu wenig Analogie für sich, als daß sie hier annehmbar erscheinen könnte; besser wäre es jedenfalls, das in der Präposition liegende Moment der Innerlichkeit festzuhalten und ἐν ᾧ demnach hier wie Col. II, 11. 12 mit Winer durch: „in Gemeinschaft, mit welchem" zu erklären. Allein da der Artikel vor dem Abstractum ἀπολύτρωσιν darauf hinweist, daß hierunter die Erlösung, wie sie objectiv durch Christus vollzogen ist — im Unterschiede von der subjectiven Aneignung derselben — zu verstehen sei, wozu diese Erklärung von ἐν nicht wohl paßt, so verdient die dritte Auffassung vor den beiden andern den Vorzug. — Die Anfügung dieses Satzes an den vorhergehenden erscheint um so zweckmäßiger, als durch denselben darauf hingedeutet wird, wie wichtig und segensreich es ist, in das Reich des Sohnes Gottes versetzt zu sein und eben hierdurch erst die Aufforderung des Apostels zum freudigen Danke gegen Gott ihre rechte Begründung findet. —

V. 15—20.

Nachdem Paulus die Segensgüter bezeichnet hat, die wir in Christo besitzen, läßt er eine Beschreibung der eigenthümlichen Dignität Christi folgen, bis er V. 21 wieder die Colosser direct anredet. — Die Frage, in welche Hauptgruppen das Ganze dieser Sätze zu zerlegen sei, läßt sich nur mit der Erklärung der darin ausgesprochenen einzelnen Gedanken selbst beantworten. — Offenbar stehen V. 15 und 16 mit einander in der engsten Verbindung, wie das ὅτι V. 16

zeigt. Paulus bezeichnet Christus (ὅς zurückweisend auf τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, also auf Christus) als εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως und fügt dann als Begründung hievon die folgenden Worte: ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα κ. τ. λ. hinzu. Die Bedeutung jener Ausdrücke muß sich demnach aus diesem Begründungssatze ermitteln lassen. Was zuerst das Wort πάντα betrifft, so erklärt P. dies durch die Worte: τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαὶ, εἴτε ἐξουσίαι. Hier entsteht zuerst die Frage, wie diese coordinirten Ausdrücke, jeder für sich und im Zusammenhange mit den andern, aufzufassen sind. Das Verhältniß der ersten Ausdrücke: τὰ ἐν τοῖς — — — — τῆς γῆς und τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα läßt sich auf dreifache Weise bestimmen: entweder kann man jedes der beiden Glieder des zweiten Gegensatzes auf jedes der beiden Glieder des ersten Gegensatzes beziehen, oder man kann je eins der Glieder des einen Gegensatzes als je einem der Glieder des andern Gegensatzes correspondirend ansehen, oder es läßt sich, wie der erste Gegensatz den Begriff des πάντα darlegt, so auch der zweite Gegensatz als eine nähere Bezeichnung des πάντα betrachten, so daß die einzelnen Glieder der beiden Gegensätze in keiner weitern Beziehung zu einander stehen. Am meisten hat die erste Auffassung gegen sich, denn wenn sich auch das Irdische in den Gegensatz des Sichtbaren und Unsichtbaren fallend denken läßt, so läßt sich doch schwer begreifen, wie Paulus sich auch das Himmlische in diese Zweiheit zerfallend gedacht haben solle. Anzunehmen aber, daß sich die Worte τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα nur auf τὰ ἐπὶ τῆς γῆς beziehen sollen, dazu ist um so weniger Grund vorhanden, als der Apostel dies auch nicht aufs leiseste andeutet [59]). Gegen die zweite Auffassung aber

59) Noch wunderlicher ist offenbar die Meinung Theodorets, der den Gegensatz des Sichtbaren und Unsichtbaren allein auf das

spricht, daß P. sich darnach mangelhaft ausgedrückt haben würde, indem das Irdische und das Sichtbare keineswegs gleichbedeutend ist, zu jenem vielmehr auch Unsichtbares hinzugerechnet werden muß. Am besten ist es demnach, der dritten Auffassung zu folgen. Wollte P. den Begriff des *πάντα* recht hervorheben, so war es seiner Weise angemessen, denselben unter verschiedenen Gegensätzen darzustellen. — Was nun den Ausdruck *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* betrifft, so würde es unrichtig sein, zu urgiren, daß P. nicht *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ* sagt und daraus zu schließen, daß hier deshalb nicht an das Universum dürfe gedacht werden. Mit Recht sagt Bähr gegen Wetstein und Heinrichs, die jenes thun, daß nach hebräischem Sprachgebrauch bei jener Formel Himmel und Erde selbst mit einbegriffen, mit verstanden oder doch vorausgesetzt werden. Daß P. sich aber eben dieser Formel bedient, ist wohl darin begründet, weil er mit seinen Gedanken vornehmlich bei der vernünftigen Creatur verweilt. — Uebrigens mußte es dem Ap. geläufig sein, unter dem Gegensatz des Himmlischen und Irdischen das gesammte Sein aller Dinge zusammenzufassen, da dies im A. T. herrschende Anschauungsweise ist[60]). — Der Ge-

---

Himmlische bezieht, indem er sagt: *καὶ ἐπειδή ἐστι καὶ ἐν οὐρανοῖς ὁρατὰ, ὡς ὁ ἥλιος, καὶ ἡ σελήνη καὶ οἱ ἀστέρες, διδάσκει σαφέστερον τίνα καλεῖ οὐρανὸν, εἴτε ὁρατὰ, εἴτε ἀόρατα.* Abgesehen davon, daß eine solche einseitige Beziehung des zweiten Gegensatzes gar nicht angedeutet ist, läßt sich nicht einsehen, wie der Ap. hier so bestimmt an Sonne, Mond u. dergl. solle gedacht haben. —

60) Zu bemerken ist, daß Lachmann das erste *τά* (vor *ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) ausgelassen, das zweite (vor *ἐπὶ τῆς γῆς*) eingeklammert hat. Für jene Auslassung sprechen mehrere Autoritäten, als: D*, E, F, G, 17, 32, die Vulg. und Ital. und Origenes; jedenfalls bleibt demnach die richtige Lesart zweifelhaft. Der Gedanke wird indeß hierdurch nicht wesentlich modificirt, nur daß bei der Lachmannschen Lesart *τὰ πάντα* enger mit *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* verbunden ist, so daß man annehmen muß, wenn P. so geschrieben, so waren seine Gedanken

danke des Ap. ist nach dem Bisherigen offenbar dieser, daß in Christo gegründet sei das ganze Universum, das Himmlische sowohl als das Irdische, das Sichtbare sowohl als das Unsichtbare, Alles also ohne Ausnahme[61]).

Um die folgenden Ausdrücke *εἴτε θρόνοι — — εἴτε ἐξουσίαι* richtig zu verstehen, müssen die Stellen in den Paulinischen Briefen, wo dieselben oder ähnliche Worte vorkommen, berücksichtigt werden, als Röm. VIII, 38. 1 Kor. XV, 24 und vornehmlich Ephes. I, 20 ff. III, 10. VI, 11 ff. In der ersten Stelle werden neben den Engeln (*ἄγγελοι*) die *ἀρχαί* und hernach die *δυνάμεις* genannt; in der zweiten Stelle finden sich die Ausdrücke: *πᾶσα ἀρχὴ, πᾶσα ἐξουσία καὶ δύναμις*. Dieselben Worte kommen mit Hinzufügung von *κυριότης* Ephes. I, 20 vor; Ephes. III, 10 werden die *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* (*ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*) genannt, Ausdrücke, die sich auch an der letzten Stelle wiederholen. Mit diesen Stellen ist noch zu vergleichen 1 Petr. III, 22 (*ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων*), und in Beziehung auf *κυριότητες* Jud. VIII und 2 Petr. II, 20. Diese Stellen setzen es außer allen Zweifel, daß die Ausdrücke *κυριότητες*, *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* als Bezeichnungen der höheren, himmlischen Mächte (der *στρατία οὐράνιος* Luk. II, 13), d. i. der Engel gebräuchlich waren. Der Ausdruck *θρόνοι* kommt in dieser Bedeutung zwar sonst im

---

schon gleich bestimmter auf die vernünftigen Wesen im Himmel gerichtet. Für die Beibehaltung des zweiten *τά* sprechen sämmtliche Autoritäten.

61) Die aus der Luft gegriffenen Erklärungen dieser Ausdrücke, die sich bei manchen neueren Exegeten finden, indem unter *τὰ ἐν τ. οὐρ.* die Juden, oder die Vorsteher und Lehrer der Christengemeinden, unter *τὰ ἐπ. τ. γ.* die Heiden oder die Gemeinden verstanden sein sollen, bedürfen der Erwähnung nur als Curiosa — geschweige denn einer Widerlegung. Sie beruhen auf der falschen socinianischen Voraussetzung, daß der Ap. hier von der *καινὴ κτίσις* redet, die in nichts einen Haltpunkt findet, als in dem socinianischen Lehrbegriffe.

N. T. nicht vor; das Auffallende, das darin liegt, auch dieses Wort als Benennung von Engeln zu fassen, verliert sich, sobald man bedenkt, daß θρόνος auch sonst als bildlicher Ausdruck für imperium gebraucht wird [62]). — Ueberdies haben neuere Forschungen nachgewiesen, daß alle diese Ausdrücke sowohl bei christlichen als nichtchristlichen Schriftstellern der frühern Zeit nicht selten zur Bezeichnung der Engel dienen. Um nicht bereits Gesagtes zu wiederholen, genügt es, auf Bähr und Steiger z. d. St. und auf Harleß zu Epheser I, 20 ff. zu verweisen [63]). Hiernach ist es auch unzweifelhaft, daß diese verschiedenen Namen bisweilen dazu gebraucht wurden, verschiedene Engelklassen von einander zu unterscheiden; daraus darf man jedoch noch nicht folgern, daß auch Paulus eine solche Unterscheidung gutheißt. **Qui subtilius philosophantur in his vocabulis, ut ordines angelorum rite eliciant, fruantur suis deliciis, sed a Pauli mente certe procul discedunt.** Ob und wie die Engel zu

---

62) Unrichtig erklärt Calvin: θρόνοι i. e. coeleste palatium majestatis Dei — — sedes illa beatae immortalitatis, quae ab omni mutatione est exempta

63) Nur dogmatische Vorurtheile sind es, wodurch manche spätere Exegeten sich haben bewegen lassen, von der im Alterthum allgemein herrschenden richtigen Erklärung der hier gebrauchten Ausdrücke abzugehen und andere Erklärungen zu versuchen; so wenn Teller meint, daß durch die beiden ersten Ausdrücke: heidnische Kaiser, durch die beiden folgenden: jüdische Unterobrigkeiten bezeichnet werden, oder wenn andere Ausleger hierbei an menschliche Obrigkeiten oder Lehrer denken, oder wenn Schleiermacher sagt: ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι seien „Bezeichnungen obrigkeitlicher Aemter und anderer Verrichtungen gewalthabender Personen;" θρόνος weise „mehr auf das damals vorherrschende Monarchische hin, ἀρχή dagegen sei ein anerkannt republikanischer Ausdruck." Alle solche Meinungen sind bereits hinreichend von Bähr widerlegt. Auch Melanchthon's Ansicht ist zurückzuweisen, wenn er sagt: **intelligit vetustas angelos, nos omnia imperia et ordinem creaturarum, politiarum, oeconomiarum, conjugii, legum, gubernationum in coelo et in terra intelligimus.**

classificiren seien — das läßt P. ganz dahingestellt sein; ihm kommt es nur darauf an, die höhere Geisterwelt in ihrer Gesammtheit, möge sie nun so oder so bezeichnet werden, als in Christo gegründet und demnach ihm untergeordnet darzustellen[64]), wie dies auch durch die Partikeln εἴτε — εἴτε erhellt.

Das Verhältniß, in welchem das Universum, welches einerseits als Himmlisches und Irdisches, andrerseits als Sichtbares und Unsichtbares näher bestimmt ist, zu Christus stehet, bezeichnet Paulus durch die Worte: *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα.* Ueber die Bedeutung des *κτίζειν* würde kein Zweifel stattfinden können, wenn nicht manche Exegeten ihrer Voraussetzung zu Liebe, daß hier von der „neuen Schöpfung" die Rede sei, gemeint hätten, das Wort sei hier nicht in dem gewöhnlichen Sinne zu nehmen. Allein schon das *τὰ πάντα*, worauf sich *ἐκτίσθη* bezieht, und eben so die darauf folgenden Ausdrücke, zeigen, daß eine solche Meinung durchaus unhaltbar ist. Ueberdieß liegt aber auch in dem Worte *κτίζειν* an und für sich niemals der Begriff des „Neuschaffens", denn obwohl es auch da gebraucht werden kann, wo nach dem Zusammenhange von der neuen Schöpfung die Rede ist, so muß der Begriff des „neuen" doch entweder besonders ausgedrückt, oder aus dem Zusammenhange des Gedankens als nothwendig ergänzt werden; vergl. Ephes. IV, 23. 24. Nicht minder ist die Behauptung Schleiermacher's, daß *κτίζειν* im hellenistischen Sprachgebrauch nirgends von dem ursprünglichen Hervorbringen mit

---

64) Offenbar polemisirt Paulus hier gegen die Irrlehrer, die sich mit einer bestimmten Engeltheorie viel zu schaffen machten, allein man darf aus der Zusammenstellung jener vier Beziehungen nicht schließen, daß jene Irrlehrer gerade vier Engelordnungen annahmen, und nicht mehrere, denn öfter gebraucht der Apostel die Partikeln *εἴτε – εἴτε* da, wo er etwas nach seinen verschiedenen Seiten hin darstellen will, ohne doch die Gesammtheit nach allen ihren verschiedenen Theilen hin ausdrücken zu wollen; vergl. 1 Cor. XIII, 6. III, 22.

Bezug auf das vorher nicht gewesen sein gebraucht sei, sondern überall nur von dem Begründen und Einrichten in Bezug auf das künftige Fortbestehen und Sichfortentwickeln, unrichtig, wie Bähr dies in dem Nachtrage zu seinem Commentar unwiderleglich dargethan hat, indem er hinweist auf Weish. I, 14; ferner auf Deuter. IV, 32 vergl. mit Genes. VI, 7; auf Sirach XXIV, 9 vergl. mit XV, 14; auf Judith XIII, 18 vergl. mit Genes. I, 1 und auf Offenb. Joh. X, 6 vergl. mit XIV, 7. Es läßt sich noch hinzufügen, daß auch Paulus Gott öfter ὁ κτίσας nennt, um ihn als den Schöpfer aller Dinge zu bezeichnen. Demnach ist es nur Willkür, unter κτίζειν h. l. etwas Anderes verstehen zu wollen, als „schaffen." Wie ist nun aber die Präp. ἐν in der Verbindung mit ἔκτίσθη zu verstehen? Um diese Frage zu beantworten, ist es nothwendig auf die folgenden Worte: τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται zu achten, wo dasselbe Zeitwort mit den Präpositionen διά und εἰς verbunden vorkommt. Es läßt sich nun annehmen, daß in den drei Präpositionen ein wirklicher Fortgang des Gedankens enthalten ist, so daß jede derselben ein eigenthümliches Moment ausdrückt; oder daß die erstere durch eine der beiden letztern wieder aufgenommen wird. Bei der erstern Annahme geht man von der Voraussetzung aus, daß Paulus hier von dem eigenthümlichen Verhältniß des Sohnes — als der zweiten Person in der Trinität — zu dem Vater in Beziehung auf die Weltschöpfung rede, wornach der Vater vor der realen Schöpfung die Idee derselben von Ewigkeit in dem Sohne gefaßt und gleichsam in denselben niedergelegt habe, so daß das ἐν also auf diese ideale Schöpfung in dem Sohne zu beziehen sei, während die eigentliche Vermittelung der realen Schöpfung durch den Sohn erst durch das folgende διά bezeichnet wird. Allein eine solche oder dem ähnliche Auffassungsweise des Verhältnisses zwischen dem Vater und dem Sohne findet sich sonst nirgends bei dem Apostel angedeutet, weshalb

BAYERISCHE STAATS- BIBLIOTHEK MUENCHEN

man auch von derselben bei der Erklärung der vorliegenden Stelle nicht ausgehen, noch dieselbe blos um der Präp. ἐν willen als Paulinisch geltend machen darf [65]). — Bei der zweiten Annahme bleibt die Wahl, ἐν entweder mit διά oder mit εἰς für gleichbedeutend zu halten; die letztere Meinung hat nichts für sich, da ἐν niemals für εἰς steht. Anders steht es jedoch mit der erstern Ansicht, denn der Begriff der Vermittelung wird, namentlich im hellenistischen Sprachgebrauch, nicht nur durch διά, sondern oft auch durch ἐν ausgedrückt; daher erklären denn auch viele Exegeten die Präpos. ἐν h. l. geradezu durch διά [66]). Allein dagegen spricht einerseits schon,

---

65) Unter den neuern Auslegern folgt dieser Annahme vornehmlich Bähr, indem er sagt: „Nach dem theologischen Sprachgebrauch zur Zeit des Apostels faßt der Unendliche, der sich in seinem Sohne, in der Weisheit, nicht nur nach außen offenbart, sonders ewig selbst anschaut, in ihm sich selbst bewußt ist, auch in ihm oder in ihr seine Rathschlüsse, und wie er Alles durch sie geschaffen, so muß er es auch vorher schon in ihr, mit ihr geschaffen haben.“ Allein dieser ganze Gedanke erscheint bei unbefangener Betrachtung als ein dem Paulus fremdartiges Element; nirgends spricht der Apostel die speculative Idee von der Selbstanschauung Gottes in seinem Sohne aus, ja er deutet dieselbe als eine ihm eigne nirgends an, wie er sich überhaupt in solche Speculationen nie einläßt. Aehnlich wie Bähr äußert sich auch Neander: „Er ist das Bild des verborgenen, unbegreiflichen Gottes, in welchem dieser vor allem geschaffenen Dasein sich offenbarte, der die Urbilder alles Daseins in sich trug, in dem alles Irdische und Himmlische ꝛc. geschaffen wurde.“ Allein auch hier scheint spätere Speculation in Paulus hineingetragen zu sein, denn nirgends findet sich die Idee: daß Christus vor der realen Schöpfung die Urbilder alles Daseins in sich getragen, bei ihm angedeutet. Dazu kommt, daß man bei dieser Auffassung dem κτίζειν in dem ἔκτισθη und hernach in dem ἔκτισται eine verschiedene Bedeutung zuschreiben müßte, indem es zuerst das ideale urbildliche Schaffen, und in der zweiten Stelle das reale thatsächliche Schaffen bezeichnen würde, was schwerlich zu rechtfertigen ist.

66) Chrysostomus sagt ohne Weiteres: τὸ ἐν αὐτῷ, δι' αὐτοῦ ἐστι; eben so erklärt in neuester Zeit Usteri: — in ihm (ἐν αὐτῷ s. v.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

daß der Apostel dasselbe durch verschiedene Präpositionen ausdrücken würde, andrerseits ist es ungenau, die beiden Präpositionen um ihrer Verwandtschaft willen für gleichbedeutend anzusehen; drücken auch beide die Vermittelung aus, so geschieht dies durch die eine doch auf eine andere Weise, als durch die andere. Der Unterschied ist dieser, daß διά an und für sich rein instrumental steht, ἐν aber immer mit der Nebenbenbedeutung des innern Zusammenhanges des Vermittelnden mit demjenigen, wozu es sich als solches verhält. Demnach wird durch den Satz: „Das All ist in Christus geschaffen worden" zwar Christus als der Vermittler der Schöpfung bezeichnet, aber doch so, daß dadurch zugleich das Sein des Alls in Christus, d. h. ein innerer Zusammenhang zwischen dem All und Christus angedeutet wird [67]). Bei dieser Auffassung ist das Verhältniß des vorliegenden Satzes zu dem folgenden so zu bestimmen, daß in jenem implicite angedeutet ist, was in diesem seinen einzelnen Momenten nach explicirt ist.

Nach dem Bisherigen ergiebt sich, daß Paulus V. 16 den Gedanken ausspricht, Christus sei das die Schöpfung der Welt vermittelnde Princip. Daß der Apostel den Begriff τὰ πάντα als das Himmlische und Irdische, das Sichtbare und Unsichtbare bezeichnet, um dadurch den ganzen Umfang desselben auszudrücken, kann nicht auffallen; wohl aber, daß er der himmlischen Mächte auf so ausdrückliche Weise besonders Erwähnung thut. Dazu mußte er einen besondern Grund haben; in dem Vorangehenden ist ein solcher

---

a. δι' αὐτοῦ) durch seine Vermittelung ward das All (Weltall) geschaffen (Paulin. Lehrbegr. 4. Ausg. S. 315.)

67) Dieser innere Zusammenhang besteht darin, daß das ewige Wesen des Universums das göttliche Wesen selber ist, welches in Jesus Christus Mensch geworden ist; das göttliche Wesen, welches Johannes als den Logos bezeichnet, durch den Alles geworden ist, in welchem das Leben war.

zwar nicht angedeutet, wohl aber erhellt derselbe aus dem 2. Kapitel; der Grund ist die Engeltheorie der Irrlehrer, gegen die Paulus dort polemisirt. Zwei Momente sind es, die in dem dargelegten Gedanken des Apostels rücksichtlich der höheren Geister enthalten sind. Erstens dies, daß dieselben geschaffen sind, zweitens, daß sie durch Christus geschaffen sind. Das Erstere konnte gegen die Irrlehrer hervorzuheben sein, wenn sie sich unter den Engeln Wesen dachten, die aus der Gottheit emanirt seien, das Zweite, wenn sie diese emanirten Wesen Christus gleichstellten oder ihm gar überordneten; das Ganze aber, wenn sie die Meinung hatten, welche nach Irenäus (adv. haeres. I, 20) Simon Magus hegte: **Ennoiam — — generare angelos et potestates, a quibus et mundum hunc factum dixit. —**

Wie schon bemerkt, ist V. 16 ein Begründungssatz von V. 15; jener weiset nach, warum Paulus von Christus die Ausdrücke *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως* gebraucht, diese dürfen also in keinem andern Sinne genommen werden, als in einem solchem, der zu dem in V. 16 enthaltenen Gedanken paßt, d. i. nur so, daß sie schon durch sich darauf hindeuten, daß die Welt durch Christus geschaffen sei. — Zwar scheint es, als ließen sich jene Worte als ein einfaches Prädicat auffassen, so daß *πρωτότοκος* als Adjectiv mit *εἰκών* zu verbinden wäre, allein der auf *πρωτότοκος* folgende Genitiv macht die Richtigkeit einer solchen Verbindung doch schon von vorn herein höchst unwahrscheinlich, so daß man mit Recht von der Voraussetzung ausgehen kann, daß in jenen Worten ein zwiefaches Prädicat enthalten ist. Das erstere ist *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου.* Der Ausdruck *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* ist an sich allerdings von sehr weitschichtiger Bedeutung, doch würde er sich — wenn man bei der Erklärung desselben nur von dem Zusammenhange, in welchem er hier vorkommt, sich leiten läßt — h. l. schon dahin näher bestimmen, daß er ein Subject bezeichnet, welches hinsichtlich

der schöpferischen Thätigkeit dem schaffenden Gotte (τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι) gleich ist, in welchem sich Gottes ἀΐδιος δύναμις καὶ θειότης (Röm. I, 20) abbildet. Allein zugleich ist zu beachten, daß dieser Ausdruck in der speculativen Sprache der damaligen Zeit eine eigenthümlich bestimmte Bedeutung hatte. Neuere Forschungen haben dargethan, daß derselbe zur Bezeichnung des Logos angewendet wurde; wie es bei Philo (de Monarch. I. II. p. 636) ausdrücklich heißt: λόγος δέ ἐστιν εἰκὼν Θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο. Daß die Logosidee den Aposteln keine fremde war, bedarf keines Nachweises, daß Paulus dieselbe auch hier im Auge hat, geht aus dem Zusammenhange dieses Verses mit dem folgenden deutlich genug hervor. Dem widerspricht auch keinesweges das dem τοῦ θεοῦ hingefügte Beiwort τοῦ ἀοράτου; denn um dieses Beiwortes willen unter dem εἰκὼν τοῦ θεοῦ h. l. Jesus Christus seiner historischen Persönlichkeit nach verstehen zu wollen, sofern in ihm der an sich unsichtbare Gott uns gleichsam sichtbar geworden ist (vergl. Joh. XIV, 9. 10), widerstreitet dem Zusammenhange [68]). Gerade dieser Ausdruck τοῦ ἀοράτου bestätigt vielmehr noch auf besondere Weise die Ansicht, daß Paulus hier die ihm bekannte Logosidee berücksichtigt; durch dieses Beiwort nämlich wird Gott als der in sich Verborgene und in dieser Verborgenheit Unanschau-

---

68) Diese unrichtige Auffassung findet sich jedoch nicht blos bei solchen Auslegern, die durch ein falsches dogmatisches Interesse zu derselben geführt worden sind, sondern selbst Calvin sagt: Imaginem dei invisibilis appellat, quo significat eum solum esse, per quem deus alioqui invisibilis nobis manifestatur, secundum Joann. I, 18... Ne quid habeamus nisi solidum, notandum est, nomen imaginis non praedicari de essentia, sed habere ad nos relationem. Ideo enim imago Dei Christus, quia Deum quodammodo nobis facit visibilem. — — Ueber die von den verschiedenen Exegeten vorgebrachten mannigfaltigen willkürlichen Erklärungen des Ausdruckes: εἰκὼν τ. θ. s. Bähr ad h. l.

bare und Unfaßbare bezeichnet, eine Betrachtungsweise, die ja eben der Logoslehre, die auf der Unterscheidung zwischen dem verborgenen und offenbaren Gott beruht, zu Grunde liegt.

Das zweite Prädicat, welches Christo beigelegt wird, ist *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*. Der Ausdruck *πρωτότοκος* bezeichnet zunächst den Erstgebornen einer Familie, Matth. I, 25. Luc. II, 7. Hebr. XI, 28; als abgeleitet daraus ergiebt sich die allgemeinere Bedeutung: der Erste einer Reihe; so wird Christus Col. I, 18 (vergl. Offenb. Joh. I, 5) der *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* genannt, sofern er als der Erste aus der Zahl der Todten aus dem Tode erstanden ist. Hiernach könnte man meinen, P. nenne Christus *πρωτ. π. κτίσεως*, um anzudeuten, daß er der Erste sei in der Reihe der geschaffenen Wesen. Dies ist, wie bekannt, die Meinung der Arianer; allein sie widerstreitet offenbar dem Zusammenhange, denn ist nach V. 16 die Gesammtheit des geschaffenen Seins in Christus geschaffen worden, so kann Paulus ihn selbst doch füglich nicht als einen Theil von jenem ansehen [69]). Man könnte ferner auch davon ausgehen, daß der *πρωτότοκος* in der Familie der Erbe des gesammten Hauswesens war, oder davon, daß derselbe die höchste Würde in dem Hause besaß und daraus den vorliegenden Ausdruck bestimmen; allein das Eine wie das Andere würde dem Zusammenhange, in welchem der Ausdruck hier vorkommt, zuwiderlaufen; diesem gemäß muß derselbe vielmehr so gefaßt werden, daß Christus von der *πᾶσα κτίσις* unterschieden wird. Diese Auffassung rechtfertigt sich auch einerseits grammatisch, indem *πρῶτον* zuweilen mit dem Genitiv verbunden in der Bedeutung von *πρότε-*

---

69) Durchaus unrichtig ist es offenbar, wenn Usteri (Paul. Lehrb. 4. Ausg. S. 315) den vorliegenden Ausdruck ohne Weiteres übersetzt: „der Erstgeschaffene aller Creaturen", denn gerade der Begriff des Geschaffenseins liegt nicht in dem Worte *πρωτότοκος*. —

ρον gebraucht wird: Joh. I, 15. XV, 18; und πρωτότοκος πάσης κτίσεως demnach durch: „der Erstgeborne vor aller Schöpfung" erklärt werden kann; andrerseits dadurch, daß auch dieser Ausdruck zu dem Cyklus der verschiedenen Benennungen des Logos gehört, um die Präexistenz desselben vor aller Schöpfung dadurch zu bezeichnen [70]).

Fragt man nun, warum P. sich h. l. eben dieser Bezeichnungen des Logos bedient, so läßt sich eine sichere Antwort schwerlich geben; am wahrscheinlichsten möchte sein, daß die Irrlehrer, die der Ap. im Auge hat, vorzugsweise eben diese Ausdrücke gebrauchten, wiewohl sich nicht behaupten läßt, daß nur diese und keine andere von ihnen angewendet wurden, um den Logos zu bezeichnen. Berücksichtigt P. hier wirklich die Irrlehrer, so läßt sich gewiß nicht mit Unrecht aus des Apostels Ausdrucksweise schließen, daß dieselben den Logos als nicht identisch mit Christus faßten; sondern Christus vielleicht nur als ein zu der aus der Gottheit emanirten, dem Logos untergeordneten Wesensreihe gehöriges Glied betrachteten. Uebrigens ist aber zu bemerken, daß Paulus in den vorliegenden Sätzen nicht nur antithetisch, sondern auch thetisch die Dignität Christi ausdrücken will, wozu gerade jene beiden Prädikate auf eine besondere Weise passend waren; indem durch das eine das Verhältniß Christi zu Gott, durch das andere sein Verhältniß zu der Welt dargestellt wird. —

Gegen die gegebene Erklärung könnte jedoch folgender Umstand — den auch Schleiermacher dagegen geltend gemacht hat — zu sprechen scheinen. Da Paulus V. 20 von dem Blute Christi redet, so scheint es natürlich zu sein, anzunehmen, daß er an der ganzen Stelle und also auch V. 15 und 16 von der bestimmten historischen Person Jesus Christus rede; von dieser aber könne nicht behauptet

---

70) Belege hiezu finden sich bei Bähr und Steiger, auf die ich auch hinsichtlich der Widerlegung falscher Erklärungen verweise.

werden, daß durch sie Alles geschaffen worden. — Bei der Geltendmachung dieser Einrede ist jedoch eins übersehen, das nämlich, daß es gar nicht in des Apostels Absicht lag, von der Dignität Christi in dialectischer Weise und wissenschaftlicher Sonderung der Begriffe zu schreiben. Paulus beginnt zuerst bei der historischen Person, steigt dann auf zu dem vorweltlichen Dasein des in Jesu Christo erschienenen göttlichen Abbildes und kehrt dann wieder zu der historischen Erscheinung zurück. Er hätte dies allerdings genauer andeuten können; allein eine Nothwendigkeit dazu war für ihn nicht vorhanden, da der Sohn Gottes dem Apostel durch seine Menschwerdung gar nicht ein wesentlich Anderer geworden, als er vor seiner Menschwerdung bei seinem Vater war; deshalb konnte er denn auch die Erschaffung der Welt und das Sterben auf ein und dasselbe Subject beziehen. Auf eine sehr ähnliche Weise verfährt ja auch der Verfasser des Briefes an die Hebräer, I, 1—3. Zuerst, indem er den *υἱός* den Propheten gegenüberstellt, denkt er offenbar an die historische Person, Jesus Christus, eben so auch bei den Worten: *ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων*; bei den folgenden Ausdrücken: *δι᾽ οὗ καὶ ἐποίησε τοὺς αἰῶνας, ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*, hat er dagegen das ewige göttliche Wesen des Erlösers, den Logos nach Johanneischem Sprachgebrauch, im Auge, während er dann bei den gleich darauf folgenden Worten: *καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος* etc. mit seinen Gedanken wieder bei dem geschichtlichen Erlöser verweilt. Offenbar faßt also der Verfasser des Briefes den Erlöser in den verschiedenen Momenten seines ewigen Seins bei Gott, seiner Menschwerdung und seiner Erlösung als eins auf und bezieht sowohl das Eine als das Andere auf den Einen, den er *υἱός* nennt. Nicht anders finden wir es bei Johannes im Anfang seines ersten Briefes. Denn wenn derselbe zuerst sagt: *ὃ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς*, so denkt er hier doch offenbar an

das hypostasirte Wort Gottes, an den Logos, in seiner Präexistenz beim Vater betrachtet, wogegen sich die folgenden Ausdrücke: ὃ ἀκηκόαμεν — — καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν auf das fleichgewordene Wort, d. i. auf die historische Person Jesus Christus beziehen. Muß man demnach sowohl bei Johannes als auch bei dem Verfasser des Hebräerbriefes sich eine Darstellungsweise gefallen lassen, die keinen Anspruch darauf machen kann, für eine dialectisch-bestimmte gelten zu wollen, so ist nicht einzusehen, warum eine solche Darstellungsweise dem Apostel Paulus fremd gewesen sein müsse [71]).

---

71) Ein anderer Einwand Schleiermachers gegen die gegebene Erklärung von V. 15 und 16 ist dieser: „Da V. 13 von unserm Versetztsein in das Königreich des Sohnes die Rede ist und eben darauf auch, nur in genauerer Beziehung auf Heidenchristen, wie das ἀπηλλοτριωμένους bezeugt, in V. 21 zurückgegangen wird, so müssen auch unsere beiden Hauptsätze (Schl. sondert nämlich das Ganze von V. 15—20 in zwei Hauptsätze, deren zweiten er mit dem ὅς in V. 18 anfangen läßt) in Beziehung hierauf stehen, da sonst aller Zusammenhang fehlen würde." Dagegen aber ist zu bemerken. Zwar enthält V. 21 einen ähnlichen Gedanken, wie V. 13; allein daraus folgt noch nicht, daß Paulus in jenem Verse rein auf V. 13 zurückgeht, da derselbe sich vielmehr als einen, die besondere Anwendung des V. 20 allgemein ausgedrückten Gedankens auf die Colosser enthaltenden Fortgang eben dieses 20. Verses zu erkennen giebt. Und wäre dies auch nicht der Fall, so wäre doch nicht zu begreifen, warum der Apostel nicht V. 15 einen Gedanken aussprechen dürfte, welcher nicht in unmittelbarer Beziehung auf das Versetztsein in das Reich Christi steht; warum er nicht eine Digression machend hernach zu jenem Gedanken wieder zurückkehren dürfte. Eine für den Zusammenhang fremdartige Digression wäre dies aber keineswegs — da es einerseits, um die Herrlichkeit des Reiches Christi zu erkennen, nothwendig ist, die richtige Vorstellung von der eigenthümlichen Dignität Christi zu haben, andrerseits Jesus Christus nur dadurch der Vermittler der neuen Schöpfung, der König des Gottesreiches sein kann, daß in ihm der Logos, durch den die Schöpfung der Welt überhaupt vermittelt worden, Fleisch geworden ist. —

Den in der ersten Hälfte des 16. Verses enthaltenen Gedanken nimmt der Ap. am Ende desselben noch einmal wieder auf, doch so, daß er hier als eine für die Gegenwart bereits vollendete Thatsache in einem unabhängigen Satze ausspricht, was er vorher in einem relativen abhängigen Satze in der historischen Zeitform des Aoristś ausgedrückt hatte. Dazu konnte er sich um so mehr veranlaßt fühlen, als durch die Aufzählung der verschiedenen Engelklassen der Begriff des: *τὰ πάντα* zurückgetreten war, auf dessen Hervorhebung es ihm, wie aus der häufigen Wiederholung des *πάντα* hervorgeht, doch ganz besonders ankam, und er zugleich beabsichtigte, die in dem *ἐν αὐτῷ* angedeutete Idee genauer zu bestimmen; diese nähere Bestimmung geschieht durch die Präpositionen *δι᾽ αὐτοῦ* und *εἰς αὐτόν*. Ueber die Bedeutung der erstern Präposition kann kaum ein Zweifel stattfinden. Dieselbe drückt einfach die Vermittelung aus, so daß Christus hier als derjenige bezeichnet wird, der die Schöpfung der Welt vermittelt hat. Schwieriger erscheint es, den Begriff des *εἰς αὐτόν* genau zu bestimmen; da durch *εἰς* an und für sich nur die Beziehung zu der Person ausgedrückt wird, so daß also der in jenem Worte enthaltene Gedanke der ist, die Welt sei so geschaffen worden, daß sie in Beziehung auf Christus steht. Die Art und Weise dieser Beziehung läßt sich verschieden denken; sie kann darin bestehen, daß Alles zur Ehre Christi dient [72]), oder darin, daß Alles so eingerichtet ist, daß es durch ihn zum Ziel seiner Vollendung geführt wird [73]), oder darin, daß

---

72) Beza: Christus enim is est, in quo Pater acquiescit. Itaque omnia, ipsique adeo angeli, subserviunt filio gloriae. Flatt: Alles ist zu dem Zwecke geschaffen, daß er dadurch verherrlicht werde.

73) Theodoret: *τὸ δὲ πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἔκτισται, τὴν πρώτην δημιουργίαν δηλοῖ· τὸ δὲ εἰς αὐτὸν, τὴν διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως αὐτοῦ γενομένην ἐνέργειαν· εἴ τις γὰρ ἐν Χριστῷ, φησὶ, καινὴ κτίσις.*

Alles in einem bleibenden Zusammenhang mit ihm sich befindet und zwar so, daß es gleichsam darauf angewiesen ist, beständig die von ihm ausgehende Einwirkung zu eignem Bestande in sich aufzunehmen [74]). Die erste Auffassung hat offenbar wenig für sich, die beiden andern haben das für sich, daß darnach der Satz *τὰ πάντα εἰς αὐτὸν ἔκτισται* schon auf das Folgende hinweist, bei der zweiten Auffassung nämlich auf die in V. 18 und den folgenden Versen ausgesprochenen Gedanken, bei der dritten aber auf das unmittelbar Folgende: *τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.* Am passendsten indeß möchte es sein, jenen Ausdruck des Apostels weder auf das Eine noch auf das Andere allein zu beziehen, sondern anzunehmen, daß er dadurch allgemein habe bezeichnen wollen, daß Alles in einer Beziehung zu Christus stehe, daß er diese Beziehung selbst aber dann nicht nur durch V. 17, sondern auch durch die folgenden Verse genauer bestimme; so daß man mit Bähr sagen kann: „der Sinn ist: er ist nicht nur das schaffende **Principium** (*δι' αὐτοῦ*), sondern auch der Mittelpunkt der ganzen Schöpfung, auf den sich Alles bezieht, mit dem alles Geschaffene in einer gewissen Verbindung steht, auf den es gleichsam hinweist oder hinzielt." —

An V. 16 schließt sich V. 17 an: *καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε*; dieser Vers besteht aus zwei Gliedern; in dem ersten wird der in dem *πρωτότοκος* liegende Begriff der Präexistenz des Sohnes wieder aufgenommen und als ein für sich zu beachtendes Moment hervorgehoben; denn die Präpos. *πρό* h. l. als Bezeichnung des Vorzugs zu fassen [75]), rechtfertigt sich weder

---

74) Chrysostomus: *εἰς αὐτὸν κρέμαται ἡ πάντων ὑπόστασις· οὐ μόνον αὐτὸς αὐτὰ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήγαγεν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς αὐτὰ συγκρατεῖ νῦν.*

75) Schleiermacher sucht diese Bedeutung auf eigenthümliche Weise aus der Parallele dieses Verses mit dem folgenden Satze: *καὶ*

durch den Zusammenhang der Stelle, indem der Gedanke, daß Christus über Alles hervorrage, hier ganz nichtssagend wäre, noch durch den Sprachgebrauch, da selbst in den Stellen Jacob. V, 12 und 1 Petr. IV, 6, wo die Bedeutung des temporellen „Vor" in die des prästantiellen übergeht, doch die ursprüngliche Bedeutung keineswegs ganz verschwindet. Da es indeß dem Apostel nach dem ganzen Gedankenzusammenhange nicht darauf ankommen kann, die Präexistenz des Sohnes für sich auszusprechen, sondern vielmehr darauf, den Sohn Gottes als den vor Allem daseienden Grund von Allem darzustellen, so dürfte es nicht für gesucht gelten, das Präsens ἐστίν besonders zu urgiren, und anzunehmen, der Apostel habe diese Zeitform gewählt, um auf das über die Zeit erhabene, alles Zeitliche begründende, ewige Sein des Sohnes Gottes hinzuweisen. — In dem zweiten Gliede ist vornehmlich das Verbum συνέστηκεν zu beachten; συνίστημι heißt ursprünglich: „zusammenstellen"; daraus leitet sich die Bedeutung: „verfertigen" ab; im Perf., Aorist II. und Medium nimmt das Wort, wie bekannt, eine neutrale Bedeutung an; diese kann nun entweder die des Entstehens oder die des Bestehens sein. Die Worte des Apostels können demnach bedeuten: Alles ist in ihm entstanden; oder: Alles besteht in ihm[76]). Will man jedoch den Apostel sich nicht unnöthigerweise wiederholen lassen, so wird man die zweite Erklärung als die allein

---

αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος zu rechtfertigen; allein mit um so größerem Unrechte, als eine solche Parallele, wie Schleiermacher sie annimmt, zwischen jenen beiden Sätzen keineswegs besteht.

76) Die Schleiermachersche Deutung der Paulinischen Worte von dem Festwerden, sich Consolidiren der irdischen Verhältnisse und Einrichtungen in Christo, hat ihren alleinigen Haltpunkt in der ihm eigenthümlichen Erklärung der ganzen Periode; sie kann deshalb auch nur für den einen Grund haben, der sich entschließen kann, dieser seine Zustimmung zu geben. —

richtige ansehen müssen. Zwar scheint es, als schlösse sich der erstere Gedanke den vorhergehenden Worten: daß Christus vor Allem ist, enger an, als der zweite; allein bei Beachtung der Präsensform ἐστίν ist es doch passender: συνέστηκεν von dem Bestehen zu fassen, sofern nämlich Christus der Grund aller Entwickelungen und Erscheinungen in der Geschichte der Welt ist. — Daß die Präposition ἐν auch hier wieder bedeutungsvoller steht, als διά, bedarf keines weiteren Nachweises. — Was das Verhältniß dieses Verses zu den beiden vorhergehenden betrifft, so wird der in jenen begonnene Gedanke in diesem zu Ende geführt, da der Begriff der Schöpfung erst dann vollkommen gefaßt ist, wenn der Begriff der Erhaltung — als der **creatio continuata** — in denselben aufgenommen wird. —

V. 18: *καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας· ὅς ἐστιν ἀρχὴ, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων.* Darin, daß dieser Vers mit denselben Worten beginnt, wie V. 17, könnte eine Andeutung liegen, daß beide Verse sich aufs engste an einander anschließen; eben sowohl aber kann man sich durch diese Wiederholung derselben Worte zu der Annahme veranlaßt finden, daß der Apostel dadurch beide Verse desto bestimmter von einander sondern wollte. Welche dieser beiden Ansichten die richtige ist, kann sich erst aus der Betrachtung des V. 18 enthaltenen Gedankens ergeben. — Christus wird hier als ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος bezeichnet und das σῶμα durch die Apposition τῆς ἐκκλησίας erklärt. — Der dem Worte σῶμα zu Grunde liegende Begriff ist: ein aus mehreren Theilen bestehendes Ganze, dessen Glieder nur in ihrer Vereinigung mit einander ihre Bedeutung finden. Wenn demnach Paulus die christliche Gemeinde als σῶμα bezeichnet, so gründet sich dies darauf, daß er dieselbe als eine aus vielen mit einander engverbundenen Gliedern bestehende Einheit betrachtet, in welcher keins der Glieder eine von den übrigen gesonderte, für sich bestehende Existenz hat; vergl. 1 Cor. XII. — Der-

selbe Grundgedanke liegt auch in dem Worte: ἐκκλησία, worunter ursprünglich die Volksversammlung zu verstehen ist, in welcher sich die Bürger eines Staats als eine wirkliche Einheit darstellen, und zwar nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich, sofern die Einzelnen in der ἐκκλησία nicht von ihren besonderen Privatinteressen, sondern Alle von dem einen gemeinsamen Interesse für das Beste des Ganzen beseelt sind. — Die Gesammtheit der Gläubigen mit diesem Namen zu bezeichnen, hat jedoch seinen historischen Grund in der alttestamentlichen Sprachweise, nach welcher die Juden als das Volk Gottes קְהַל יְהוָה (in der LXX ἐκκλησία κυρίου) genannt werden; vergl. Num. XVI, 3. XX, 4; was um so näher lag, als sie in der Wüste eine versammelte, dem Dienste Gottes geweihte, Menge waren. Von den Juden ging diese Benennung auf die Christen über, welche zuerst gleichfalls eine auch äußerlich vereinigte Gemeinschaft bildeten; vergl. Apostelgesch. II, 47. Wie jene erste Gemeinde zu Jerusalem, so wurden auch die Gemeinschaften gläubiger Christen, die darauf an andern Orten entstanden, ἐκκλησίαι genannt. Alle diese einzelnen ἐκκλησίαι aber waren, wenn auch räumlich getrennt, doch ἐν πνεύματι zu einer wahren Einheit verbunden (im Gegensatz gegen den in sich zerspaltenen κόσμος) und bildeten demnach zusammen wiederum eine ἐκκλησία [77]). —

Als das Haupt der Gemeinde wird Christus bezeichnet, nicht nur sofern dieselbe unter seiner äußerlichen Leitung steht, sondern auch sofern alle dieselbe durchdringende Lebenskraft in ihm ihren Ursprung hat, also daß auch der Grund ihres Daseins in ihm liegt. Nicht unwahrscheinlich dürfte es sein, daß Paulus auch bei diesem Satze die Irr-

---

77) Die Erklärung einiger Ausleger (Rösselt, Rosenmüller), wonach ἐκκλησία h. l. die familia Dei in coelis terrisque bezeichnen soll, widerstrebt, wie Bähr mit Recht bemerkt, dem Sprachgebrauch des N. T. und namentlich des Ap. Paulus.

lehrer in der Gemeinde im Auge hatte. Die jüdischen Theosophen pflegten wenigstens die Gesammtheit aller Emanationen als ein σῶμα darzustellen. Vielleicht thaten jene Irrlehrer dasselbe und bezeichneten dann die „εἰκὼν τοῦ θεοῦ“ zugleich als das „Haupt dieses Leibes.“ Paulus würde dann gegen sie hervorheben, daß Christus, wie das Bild des unsichtbaren Gottes, so auch die κεφαλὴ τοῦ σώματος sei; aber nicht eines solchen erträumten Leibes, sondern des Leibes, welcher die Gemeinde ist. Polemisirt Paulus wirklich auf diese Weise, so läge darin zugleich der Grund, warum er den Ausdruck: τοῦ σώματος voranstellt und dann erklärend τῆς ἐκκλησίας hinzufügt. — Von welcher Bedeutung aber ist es für den ganzen Gedankenzusammenhang von V. 15—20, daß Christus hier das Haupt der Gemeinde genannt wird? In den bisherigen Versen war Christus als der dargestellt, in welchem Alles geschaffen ist und sein Bestehen hat; V. 20 wird er als der ἀποκαταλλάσσων τὰ πάντα und dadurch offenbar als der Vollender des Alls bezeichnet. Diese Vollendung beginnt mit der Gründung der christlichen Kirche, mit ihr ist der Anfang der universellen Versöhnung thatsächlich gegeben, so daß die ἐκκλησία sich zu „dem neuen Himmel und der neuen Erde“ nicht verhält wie das Volk des A. B. zu dem des N. B., als ein bloßes Vorbild, sondern vielmehr die βασιλεία τοῦ θεοῦ selber ist, wiewohl in noch verdeckter Herrlichkeit. Derselbe also, ἐν ᾧ ἐκτίσθη τὰ πάντα, ist es auch, in welchem die neue Schöpfung ihre Entstehung, ihren Bestand und ihre Vollendung hat, — und darauf hindeutend nennt Paulus Christum das Haupt der Gemeinde. — Aus dieser Betrachtung ergiebt sich zugleich, daß mit dem 18. V. eine neue Gedankenreihe beginnt, indem Paulus von dem Verhältniß, in welchem Christus seiner göttlichen Natur nach zu der Welt überhaupt steht, auf das Verhältniß desselben zu der um ihrer Sünde willen erlösungsbedürftigen Welt übergeht; so daß also die Worte καὶ αὐτός ἐστιν nicht dazu dienen, diesen Vers enger

an den vorhergehenden anzuschließen, sondern vielmehr ihn desto bestimmter von demselben zu sondern. —

An καὶ αὐτός schließt sich der relative Satz: ὅς ἐστιν ἀρχὴ, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν. Das Wort: ἀρχή wird im N. T. mehreremal in concreter Bedeutung gebraucht, z. B. Offenb. Joh. III, 14 und XXII, 13; in letzterer Stelle wird Gott als: ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος bezeichnet; ἡ ἀρχή findet hier seine Erklärung offenbar in dem vorhergehenden: ὁ πρῶτος; wobei zu bemerken ist, daß dieser Ausdruck sich nicht bloß auf die Zeit, sondern vielmehr auf die Causalität bezieht; denn was sollte sonst: ὁ ἔσχατος bedeuten? So ist nun auch in der vorliegenden Stelle ἀρχή nicht bloß initium, sondern vielmehr principium. Die genauere Bestimmung des Begriffs ist aus den folgenden Worten: πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν herzuleiten, zwar nicht so, als ob ἐκ τῶν νεκρῶν unmittelbar auch mit ἀρχή verbunden werden könnte, sondern so, daß der Begriff τῆς ἀναστάσεως zu ergänzen ist[78]). Daß Paulus diesen ergänzenden Beisatz ausläßt, hat seinen Grund wohl nur in seinem Hineilen auf die folgenden Worte. — Sowohl die Lesart ἡ ἀρχή, die sich nur in dem Cod. 67** findet, als auch die Lesart ἀπαρχή (beim Chrysostomus und in den Codd. 17, 46, 73), sind von zu geringen Autoritäten empfohlen, als daß sie eine weitere Berücksichtigung verdienten; überdies erklärt sich die spätere Entstehung derselben leicht; die zweite ist offenbar aus 1 Cor. XV, 20 entstanden. —

---

78) Unpassend ist es, wenn Calvin ἀρχή nicht als Princip der Todtenerweckung, sondern allgemeiner als „Anfang der neuen Schöpfung" faßt, indem er sagt: Christus est principium, quia primogenitus est ex mortuis: nam in resurrectione est rerum omnium instauratio atque ita initium secundae et novae creationis; noch unpassender aber ist es, mit Flatt und Storr ἀρχή zu erklären: „der Regent der Welt." —

Der Ausdruck πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν kommt im N. T. sonst nicht vor, wohl aber findet sich Offenb. Joh. I, 5: πρωτότοκος τῶν νεκρῶν; was in der Bedeutung mit jenem ganz übereinstimmt. Christus wird so genannt, weil er der Erste ist, der von den Todten auferstanden ist. Paulus fügt diesen Ausdruck hinzu und begnügt sich nicht, ihn als die ἀρχή (τῆς ἀναστάσεως) zu bezeichnen, einerseits, weil er in Rückerinnerung an das: πρωτότοκος πάσης κτίσεως Christus auch noch in anderer Hinsicht als den πρωτότοκος darstellen wollte, andererseits aber auch, weil in dem vorhergehenden Worte für sich noch nicht die Hinweisung liegt, daß Christus an sich selbst den Tod überwunden hat und eben dadurch das Princip der Todtenbelebung geworden ist. Erst in der Verbindung beider Ausdrücke spricht sich der Gedanke des Apostels auf vollständige Weise aus, denn, wenn es auch richtig ist, was Calvin sagt: **Primogenitus ex mortuis dicitur, non modo quia primus resurrexit, sed quia restituit etiam aliis vitam**, so ist dies Letztere doch in jenem Ausdrucke zurücktretend, und es bedurfte zu dessen Hervorhebung eines Wortes, wie das voraufgehende ἀρχή.

Dieser Relativsatz steht zu dem voraufgehenden in dem Verhältniß der Begründung: „Christus ist das Haupt der Gemeinde, sofern, oder: dadurch, daß er das Princip der Auferstehung, der Erstgeborne von den Todten ist." Daraus geht zugleich hervor, wie zweckmäßig es ist, daß Paulus sich jener beiden Bezeichnungen Christi, und nicht nur einer derselben bedient. Sollte nämlich Christus durch die Gründung und Leitung der Gemeinde der wahrhaftige Versöhner der Welt werden, so war einerseits nothwendig, daß er selbst, nach Erduldung des Kreuzestodes, vom Tode auferstand, andrerseits, daß er als die ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων der Auferwecker der Todten wird. Denn geschähe die Auferweckung anders, als durch ihn, so würde er weder als das absolute Haupt der Kirche, die sich erst mit der allge-

meinen Auferstehung der Todten in ihrer Herrlichkeit vollendet, noch als der alleinige Grund der Versöhnung und der darin begründeten Vollendung der Welt anerkannt werden können; man vergl. namentlich 1 Cor. XV, 19 ff. —

Unmittelbar an das Vorhergehende anschließend fährt Paulus fort: *ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων.* Die Partikel *ἵνα* h. l. mit Bähr *ἐκβατικᾶς* in dem Sinne: **hinc sequitur, ut factus sit**, zu nehmen, dazu ist kein Grund vorhanden; sie drückt hier vielmehr, wie gewöhnlich, den Zweck aus. Christus ist der Erstgeborne von den Todten, damit er *ἐν πᾶσι πρωτεύων* würde. Das Wort *πρωτεύω*, welches im N. T. nur hier vorkommt, macht keine Schwierigkeit; es heißt: „der Erste sein i. e. den Primat besitzen"; schwieriger könnte es scheinen, zu bestimmen, ob *πᾶσιν* als Neutrum oder als Masculinum zu nehmen sei; indeß zeigt sich bei genauerer Betrachtung leicht, daß ein ziemlich müßiger Gedanke entsteht, wenn es masculinisch verstanden wird; ganz anders verhält es sich, wenn man es für das Neutrum nimmt und übersetzt: „in aller Beziehung." Knüpfen sich nun aber auch diese Worte zunächst an den unmittelbar vorhergehenden Gedanken an, so enthalten sie doch zugleich eine Hinweisung auf das Frühere, worin die eigenthümliche Dignität Christi geschildert worden ist. Er ist der Erste, sofern in ihm Alles geschaffen ist und erhalten wird; so ist er nun auch der *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* geworden, damit er in allen Dingen, in jedem Betrachte, der Erste würde. Ganz passend bemerkt Steiger zu *γένηται*: „dieses zeige, daß es sich hier von solchen Verhältnissen handle, welche sich historisch gestalteten"; offenbar hat der Apostel von Anfang dieses Verses an nicht den Logos an und für sich im Auge, sondern den *λόγος σὰρξ γενόμενος*, wie derselbe nun nach seiner Menschwerdung, nach seiner Erniedrigung bis zum Tode zur Rechten des Vaters erhöht ist. —

V. 19: *ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατ-*

οικῆσαι· 20: καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτὸν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ, εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Daß der Apostel Vorhergesagtes weiter begründen will, zeigt die Partikel ὅτι, womit Vers 19 beginnt; auf welchen vorhergehenden Gedanken dieselbe jedoch zu beziehen sei, läßt sich erst nach der Erklärung dieses und des folgenden Verses ermitteln. — Das Verbum finitum ist εὐδόκησε [79]), von welchem die beiden Infinitive κατοικῆσαι und ἀποκαταλλάξαι V. 20 abhängen; als Subject zu demselben ist ὁ θεός zu ergänzen; die Worte ἐν αὐτῷ, die sich grammatisch allerdings mit εὐδόκησε verbinden lassen, gehören zu κατοικῆσαι, und unter αὐτῷ ist Christus zu verstehen; so daß der Gedanke des Verses ist: Es gefiel Gott, daß in Christus das gesammte Pleroma wohnen sollte. Was ist nun aber unter πᾶν τὸ πλήρωμα zu verstehen? Es ist dabei weder an die Gesammtheit der Aeonen oder emanirten Urkräfte der Gottheit, noch an die christliche Gemeinde zu denken; auch würde es sich nicht rechtfertigen lassen, unter πλήρωμα hier wegen des fehlenden Genitivs τῆς θεότητος etwas anderes zu verstehen, als Kap. II, 9. und es als gleichbedeutend mit τὰ πάντα V. 16. 17. 20 zu fassen, so daß es: „die gesammte Fülle", i. e. das Universum übersetzt werden könnte; denn einerseits würde hiezu der Ausdruck κατοικεῖν nicht passen, andrerseits ist es mehr als unwahrscheinlich, daß die beiden correspondirenden Stellen verschiedene Gedanken enthalten. Am richtigsten ist es ohne Zweifel, πλήρωμα in der Bedeutung von „Fülle" zu nehmen, und zwar so, daß dieser Begriff seine nähere Bestimmung durch die engste Verbindung mit dem Subject des Satzes erhält; der Gedanke ist: „Gott gefiel es, in Christo seine gesammte Fülle, i. e. die Fülle seines Wesens wohnen zu

79) Statt εὐδόκησε lesen hier, wie auch Luc. III, 22, einige Autoritäten ηὐδόκησε.

lassen [80]). — Es darf nicht übersehen werden, daß ἐν αὐτῷ voransteht, wodurch ein besonderer Accent darauf fällt und der Satz in seinem Anfange mit V. 16 gleichgebildet erscheint, so wie, daß die Aoristform κατοικῆσαι darauf hinweist, daß hier, wie Steiger bemerkt, von einem historischen Acte die Rede ist.

Diesem Infinitiv κατοικῆσαι steht V. 20 coordinirt der Infinitiv ἀποκαταλλάξαι, wie jener abhängig von εὐδόκησε. Das Compositum ἀποκαταλλάσσειν findet sich nur noch Ephes. II, 16; es ist seiner Bedeutung nach von dem Simplex καταλλάσσειν nur so verschieden, daß durch das vorgesetzte ἀπό noch bestimmter auf den vorangegangenen Zwiespalt, von dem die καταλλαγή erlöst, hingewiesen wird. — Das zu ἀποκαταλλάξαι gehörige Object ist τὰ πάντα, was seinen Bestandtheilen nach näher bestimmt wird durch die hernach folgenden Worte: εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς; es ist unter τὰ πάντα hier demnach dasselbe zu verstehen, was V. 16 darunter verstanden werden mußte. Das Mittel, durch welches nach dem Wohlgefallen Gottes die Versöhnung bewirkt werden sollte, wird durch δι' αὐτοῦ i. e. διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ angegeben. So weit ist Alles klar; nun aber fragt sich: Welche Bedeutung haben die Worte: εἰς αὐτόν? Hier ist zunächst auf eine Verschiedenheit in der Schreibart aufmerksam zu machen. Die Recepta liest nämlich αὑτόν (mit dem Spir. asp.), während Lachmann αὐτόν schreibt. Bei der gewöhnlichen Schreibart ist αὑτόν offenbar auf das in εὐδόκησε enthaltene Subject, also auf ὁ θεός zu beziehen; nach der Lachmannschen Lesart jedoch läßt es sich, wie δι' αὐτοῦ auf Christum beziehen; doch ist diese Beziehung auch in diesem Falle keineswegs nothwendig, da das Wort in der Lachmannschen Ausgabe auch in solchen Fällen mit dem Spir. lenis geschrieben ist, wo es sich auf das Subject des Satzes zurückbezieht. Die

---

80) Die weitere Rechtfertigung dieser Erklärung s. zu II, 9.

Phrase καταλλάσσειν τινὰ εἴς τινα findet sich sonst nicht im N. T.; sowohl καταλλάσσειν als auch ἀποκαταλλάσσειν, Ausdrücke, deren sich im N. T. nur der Apostel Paulus bedient, werden von demselben sonst immer mit dem Dativ construirt; vergl. Röm. V, 10 (1 Cor. VII, 11); 2 Cor. V, 18. 19 und Ephes. II, 16. Da nun die Präposition εἰς die Richtung auf etwas hin ausdrückt, so kann εἰς αὐτόν allerdings für den Dativ αὐτῷ stehen (s. Winers Gr. S. 338); in diesem Falle muß das Pronomen auf ὁ θεός bezogen werden, da es niemals heißt, daß Gott die Welt mit Christus versöhnt habe, sondern: durch Christus mit sich selber (2 Cor. V, 18). Hiernach wäre der Sinn dieser: Es gefiel Gott, Alles durch Christus mit sich zu versöhnen. Gegen diesen Gedanken erhebt sich jedoch ein Bedenken. Da nämlich Paulus τὰ πάντα erklärt durch: εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς und unter dem letztern Ausdruck nach V. 16 vornehmlich die himmlischen Mächte, die Engel zu verstehen sind, so entsteht die Schwierigkeit, daß diese als in die durch Christus bewerkstelligte Versöhnung mit eingeschlossen gedacht werden sollen. Das Auffallende in diesem Gedanken haben auch die Ausleger nicht übersehen; dennoch haben manche jenen Gedanken in den Worten des Apostels gefunden, so namentlich Calvin. Zwar bemerkt er: **de angelis quaestio non facilis ad explicandum**, glaubt aber die Schwierigkeit heben zu können, indem er hinzufügt: **duabus de causis angelos quoque oportuit cum deo pacificari, nam cum creaturae sint, extra lapsus periculum non erant, nisi Christi gratia fuissent confirmati; — — deinde in obedientia, quam praestant Deo, non est tam exquisita perfectio, ut deo omni ex parte et citra veniam satisfaciat.** Gegen diese Rechtfertigung jenes Gedankens ist jedoch zu bemerken, daß der erste Grund, warum die Engel der Versöhnung bedürftig sein sollen, in der heil. Schrift ganz und gar keine Bestätigung findet, und sodann, daß es nicht wohl denkbar ist, wie der Gehorsam der Engel, von

denen Calvin sagt, daß bei ihnen nulla defectio, nullum peccatum stattfindet, dennoch Gott nicht genüge, wie bei ihnen dennoch nicht tantum justitiae, quod ad plenam cum Deo conjunctionem sufficiat stattfinden soll. Eine andere Auffassung der Stelle läßt sich von einem zwiefachen Punkte aus begründen, indem man nämlich entweder die Beziehung von τὰ πάντα zu ἀποκαταλλάξαι εἰς αὐτόν oder die Bedeutung des Wortes ἀποκαταλλάξαι anders faßt, als es bei der obigen Erklärung geschehen ist. In dem ersten Falle ist wieder eine zwiefache Auffassung möglich. Die eine ist diese: Man findet darin, daß Paulus das πάντα als τὰ ἐπὶ τῆς γῆς und τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς näher bezeichnet, eine Andeutung, daß hier nicht an eine Versöhnung der Gesammtheit als solcher mit Gott, sondern vielmehr an eine Versöhnung der einzelnen Glieder dieser Gesammtheit mit einander — in Beziehung auf ihr Verhältniß zu Gott (εἰς αὐτόν) zu denken sei. Hiernach würde also ein Zwiespalt zwischen den Menschen (τὰ ἐπὶ τῆς γῆς) und den Engeln (τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς) vorausgesetzt, den man sich als in der Uebertretung des göttlichen Gebotes von Seiten der Menschen begründet zu denken hätte. Die Bestimmung Christi wäre es denn gewesen, diesen Zwiespalt aufzuheben [81]). Gegen diese

---

81) Theodoret erklärt: συνῆψε τοῖς ἐπιγείοις τὰ ἐπουράνια. Flatt: „Es muß auf das gegenseitige Verhältniß der auf Erden Lebenden gegen einander und der Himmelsbürger gegen die Erdenbewohner bezogen werden.“ Dieser Auffassung pflichtet auch Böhmer bei, ohne auf die bereits von Bähr dagegen vorgebrachten Gründe Rücksicht zu nehmen. — Auch bei Chrysostomus findet sich diese Erklärung, nur daß er die betreffenden Worte εἴτε . . . . εἴτε . . . . unmittelbar mit εἰρηνοποιήσας verbindet. — Diese Verknüpfung ist indeß schon aus grammatischem Grunde nicht zu rechtfertigen, da diese Partikeln nur dann hinzugefügt werden, wenn durch die Ausdrücke, mit denen sie verbunden sind, ein voraufgehendes Object seinen einzelnen Theilen nach näher bestimmt wird; vergl. Röm. XII, 6. 2 Cor. V, 10.

Erklärung ist jedoch von Seiten des Gedankens zu bemerken, daß es nicht nur ganz aus der Analogie der sonstigen Schriftlehre hinausgeht, sondern auch an sich undenkbar ist, daß die Aufhebung eines solchen Zwiespalts als das höchste Ziel der versöhnenden Thätigkeit Christi von dem Apostel sollte dargestellt werden. Zwar wird Ephes. II, 14 ff. Christus als derjenige bezeichnet, durch den der Zwiespalt zwischen den Heiden und Juden aufgehoben wird, aber als das eigentliche Ziel seines Kreuzestodes wird doch die Versöhnung Beider mit Gott bezeichnet: *ἵνα . . . . . ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ*; von Seiten der Sprache stehen jener Erklärung die Partikeln *εἴτε — εἴτε* entgegen; durch diese wird das *πάντα* einfach in seine einzelnen Glieder zerlegt, ohne daß dadurch eine Beziehung dieser auf einander angedeutet würde. Diese Partikeln erlauben keine andere Auffassung der Worte des Ap., als eine solche, wonach von jedem einzelnen Gliede dasselbe ausgesagt wird, was von dem Ganzen überhaupt gilt. Diese den Partikeln zukommende Bedeutung bleibt ihnen nun allerdings bei der zweiten Auffassung, die darin bestehen würde, den Zwiespalt, in welchem jedes der beiden Glieder sich mit sich selbst befindet, als aufgehoben durch Christi Wirksamkeit zu denken. Das *εἰς αὐτόν* würde dann darauf hinweisen, daß die in sich gespaltenen Glieder dadurch, daß sie in das rechte Verhältniß zu Gott wieder eintreten, unter sich wieder eins oder mit einander versöhnt würden. Gegen die Richtigkeit dieser Auslegung der Stelle spricht jedoch einmal, daß es auch nicht durch ein Wort von dem Ap. angedeutet worden, daß jedes der beiden Glieder mit sich selber versöhnt werden sollte, und sodann, daß dabei auf die Worte *εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γ.* ꝛc. ein stärkerer Nachdruck gelegt wird, als sie ihrer Stellung nach im Sinne des Ap. haben sollen; endlich ist zu bemerken, daß bei dieser Auffassung nicht jede Spaltung als überwunden dargestellt wäre, nämlich die nicht, welche zwischen den beiden Gliedern in ihrem Verhältniß zu

einander zu denken ist. — Die bisher angestellte Untersuchung zeigt, daß es nichts hilft, den in der Stelle enthaltenen Schwierigkeiten dadurch aus dem Wege gehen zu wollen, daß man die Beziehung von τὰ πάντα zu ἀποκαταλλάξαι anders faßt, als worauf die Ausdrucksweise des Ap. zunächst führt. — Vielleicht aber gelingt dies, wenn man das Wort ἀποκαταλλάξαι selbst in einer andern Bedeutung nimmt, als die demselben sonst eigenthümlich ist. Diesen Weg hat nach dem Vorgange von mehreren ältern Exegeten (Melanchthon, Coccejus, Grotius) in neuerer Zeit vornehmlich Bähr eingeschlagen. Hiernach sollen die Worte: ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτὸν, εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς gleichbedeutend sein mit den Ephes. I, 16 vorkommenden Worten: ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. „Der Apostel, sagt Bähr, will sagen: es sei Gottes Rathschluß gewesen, alle Geschöpfe im Himmel und auf Erden, Engel und Menschen unter Christo, als Haupt und Herr, zu vereinigen, so daß Alle aus seiner Fülle Leben schöpfen und erhalten sollen." Bei dieser Erklärung wird εἰς αὐτόν auf Christus bezogen, wogegen an und für sich nichts zu sagen ist, sobald es nur nicht für gleichbedeutend mit dem Dativ αὐτῷ genommen wird. Schwerer aber läßt es sich rechtfertigen, daß εἰς Χριστόν = ἐν Χριστῷ und ἀνακεφαλαιώσασθαι = ἀποκαταλλάξαι sein soll; jenes Wort heißt: unter einen Hauptpunkt wieder zusammenfassen, eine Bedeutung, die dieses Wort niemals hat. Wollte man aber dessenungeachtet jene Erklärung festhalten, so widerstrebt derselben andrerseits wiederum der Gebrauch der Partikeln εἴτε — εἴτε, die nicht vereinigender, sondern auseinanderlegender Art sind, so daß — wenn man nicht willkürlich diese Partikeln für gleichbedeutend mit καί nehmen will — sich immer nur der Gedanke ergeben würde: Das Irdische ist unter Christus, als Haupt und Herr, vereinigt (oder besser: ist in Christus zusammengefaßt) und das Himmlische des-

gleichen; nicht aber: Das Irdische und Himmlische sind (das Eine mit dem Andern) unter Christus vereinigt. Hiezu kommt, daß V. 21 ἀποκαταλλάξαι offenbar die Bedeutung: „versöhnen", hat, wie auch Bähr eingesteht; ist aber dies der Fall, wie kann dann das Wort kurz vorher in einem davon ganz verschiedenen Sinne genommen werden, zumal da sich V. 21 so enge an den vorliegenden Vers anschließt? Offenbar ist es doch ein ganz Anderes, ob es heißt: Engel und Menschen werden mit Gott vereinigt; oder: Engel und Menschen werden mit einander vereinigt. Die Verschiedenheit des Sinnes wird zwar bei Bähr dadurch verwischt, daß er beständig hinzufügt: „unter Christo"; allein dieser Begriff läge ja doch nicht in dem Worte ἀποκαταλλάσσειν, sondern in dem εἰς αὐτόν. — Endlich aber wäre es auch höchst auffallend, daß Paulus denselben Gedanken hier und Ephes. I, 10 auf so ganz verschiedene Weise ausgedrückt haben sollte [82]). — Anders sucht Neander zu helfen; er weiset zwar die Bährsche Behauptung, daß bei ἀποκαταλλάξαι h. l. der Begriff des Versöhnens ganz aufzugeben und

---

82) Mit Recht bemerkt Harleß zu Ephes. I, 10 gegen Bähr: „Die Alten haben ungleich richtiger gesagt: ἀνακεφαλ. werde erklärt durch ἀποκαταλλ. des Col. Br., inwiefern das Specielle Erklärung des Allgemeinen, und nicht umgekehrt das Allgemeine Erklärung des Speciellen bekanntlich ist und sein kann. Gewonnen haben wir aber auch nichts. Denn wenn Bähr selbst sagt „die Ursache der Trennung war die Uebertretung des göttlichen Willens, die Sünde; diese zu tilgen und wegzunehmen, war der Zweck des Todes Jesu; durch diesen Tod wurde somit die Ursache der Trennung aufgehoben und der Grund zur Vereinigung Beider unter ein Haupt gelegt"; er aber vorher gegen Chrysostomus richtig bemerkt hat: „es werde keinesweges gesagt, τὰ ἐπὶ τ. γ. seien mit τοῖς ἐν τ. οὐρ. oder inter se ausgesöhnt worden, wie jene Erklärung annehme, sondern Beide würden durch das zwar disjunctive, aber doch zugleich zusammenfassende εἴτε offenbar einander gleich und einem Dritten gegenübergestellt", so bleibt nach wie vor die Frage: „wie wird der Begriff der Einigung auf solche übertragen, bei denen wir uns keine vorhergegangene Trennung denken wollen?" —

blos der Begriff des Vereinigens daraus abzuleiten sei, von der Hand, stimmt aber mit Bähr darin überein, daß die Zusammensetzung des ἀποκαταλλάξαι mit εἰς αὐτόν einen Fingerzeig für das richtige Verständniß enthalte, indem dieses darauf hinweise, daß Paulus bei jenem Worte allerdings neben dem Begriff des Versöhnens noch einen andern, den Bähr allein gelten lassen wolle, im Sinne habe, auf welchen sich das εἰς αὐτόν beziehe, doch so, daß jener vorangehe. Demgemäß erklärt Neander: „Versöhnen zu ihm hin d. h. im prägnanten Ausdrucke, versöhnen und die Versöhnten zu ihm hinbringen, daß sie unter ihm als dem gemeinsamen Haupte sich mit einander vereinigen, wie er das Ziel von Allem ist. Nun ist das antecedens, der Begriff der Versöhnung, blos auf einen Theil der bezeichneten Glieder, das consequens auf Alle zu beziehen." — (Gesch. der Pflanzung u. Leitung der christl. K. durch d. Ap. S. 426). — Diese Erklärung hat zwar ihre nicht zu verkennenden Vorzüge vor der Bährschen; bei genauerer Betrachtung aber erheben sich auch gegen sie nicht geringe Bedenken. Das zwar könnte zugegeben werden, daß: „versöhnen zu ihm hin" ein prägnanter Ausdruck sei, für: „versöhnen und die Versöhnten zu ihm hinbringen"; nirgends aber deutet der Apostel an, daß dieser ganze Begriff nur auf das eine Glied (τὰ ἐπὶ τῆς γῆς) und nicht auch auf das andere (τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς) zu beziehen sei; sodann erscheint der Gedanke: „daß sie unter Christus als dem gemeinsamen Haupte sich mit einander vereinigen" als eingeschoben, der von dem Apostel gleichfalls nicht ausgedrückt ist; endlich ist es nicht klar, was unter dem „consequens" zu verstehen ist: das Vereinigtwerden mit dem andern Gliede, oder: das Hingebrachtwerden zu Christus; jenes schwerlich, da dasselbe ja eben der von dem Ap. nicht ausgedrückte Gedanke ist; soll man demnach das Zweite darunter denken, so entsteht die schwierige Frage: wozu und in welchem Sinne das Himmlische, wenn dasselbe in sich vollendet ist und an der Ver-

söhnung durch Christus keinen weitern Theil hat, als den, daß die versöhnten Menschen mit demselben wieder in die Gemeinschaft des Friedens treten, noch erst zu Christus hingebracht und ihm unterordnet werden solle. —

Es bleibt nur noch ein Mittel, die oben bemerkte Schwierigkeit zu umgehen, übrig; dies ist: die Ausdrücke τὰ ἐπὶ τῆς γῆς und τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς anders zu fassen, als es in den bisher betrachteten Erklärungen geschehen ist. Auch dies Mittel ist von manchen Exegeten angewendet worden, indem Einige unter dem erstern Ausdrucke: „die noch Lebenden", unter dem zweiten: „die im A. B. Verstorbenen" [83]); Andere unter jenem „die Heiden", unter diesem „die Juden" verstehen. Weder das Eine noch das Andere bedarf einer Widerlegung [84]). Auf eine eigenthümliche Weise wendet Harleß jenes Mittel an. Er sagt nämlich bei der der Erklärung von Ephes. I, 10: „Wenn der Ap. vorher,

---

83) Beza: etsi patres sub V. T. in fide mortui, quum veniret Christus in carnem, jam erant in coelis recepti, tamen consummati non erant, nec fuerunt nisi Christi exhibitione, a qua pependit eorum spes.

84) Nur wegen ihrer Eigenthümlichkeit möge die Schleiermachersche Erklärung hier eine Stelle finden. Nachdem er τὰ ἐπὶ τ. γ. durch: „alles was zu irdischen Reichen, zur bürgerlichen Ordnung und rechtlichen Zuständen gehört" und τὰ ἐν τ. οὐρ. durch: „alle gottesdienstliche Verhältnisse und die darauf sich beziehenden Gemüthsrichtungen" gedeutet hat, giebt er den Gedanken des Apostels folgendermaßen an: „Ueber die himmlischen Dinge und über die irdischen Dinge waren Juden und Heiden verfeindet, und sollten nun in Beziehung auf Gott (εἰς αὐτόν), nachdem er Frieden gemacht hatte, durch das Kreuz des Sohnes zusammengebracht werden. Die bürgerliche Feindschaft war thätig in den Hellenen, denn auf den Juden ruhte das odium generis humani, weil sie sich von allen absonderten; die religiöse Feindschaft war in den Juden thätig, weil ihnen die Abgötterei ein Greuel war und die Heiden daher Unreine. Sollten nun beide Theile Christen werden, so mußte sowol das Irdische versöhnt werden, als auch das Himmlische." —

V. 16, in dem Gedanken ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ πάντα durch Engel erläutert, so folgt daraus nicht, daß V. 20 das nicht erläuterte τὰ πάντα in der Verbindung mit ἀποκαταλλάξαι wieder auf die Engel gehen müsse, denn vorher widerstrebte der Begriff von κτίζειν der gegebenen Erläuterung nicht; hier aber widerstrebte die übertragene Erläuterung dem Begriffe von ἀποκαταλλάσσειν. — — — Wenn der Ap. im Col. Br. hypothetisch sagt: εἴτε — εἴτε, so folgt daraus nicht, daß er nothwendig ein versöhntes oder zu versöhnendes Individuum im Sinne gehabt habe, sondern nur, daß der Ap. habe sagen wollen: wohin wir auch nur denken, nichts ist ausgeschlossen von dieser Versöhnung. Aber auch positiv gefaßt, können wir unmöglich behaupten, daß es etwa blos darum leere Paraphrase sei, weil das, was im Himmel ist, in keinem Zusammenhange mit dieser That der Versöhnung stehe. Im Col. Br. sagt der Ap. ἀποκαταλλάξαι, denn er denkt, wie auch die Stellung erweist, zunächst an das τὰ ἐπὶ τῆς γῆς und als Zeugma, wenn man will, verbindet er das Verbum auch mit τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, was man doch insofern keine zeugmatische Verbindung nennen kann, als allerdings auch das, was im Himmel ist, mit versöhnt wird, inwiefern es mit inbegriffen ist in die endliche Entwickelung des Versöhnungswerkes, das die ganze Creatur befreiet und einen neuen Himmel und eine neue Erde bringt." An dieser Darstellung fällt gewiß Jedem ein unsicheres Schwanken auf: τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς soll nicht die Engel bezeichnen und doch „das, was im Himmel ist", ἀποκαταλλάξαι soll mit τὰ ἐν τ. οὐρ. durch ein Zeugma verbunden sein und doch soll wiederum die Verbindung keine zeugmatische sein, das Himmlische soll nicht und soll doch auch wieder durch Christus versöhnt werden; darnach ließe sich denn bei den Worten des Ap. nichts Bestimmtes denken, sie wären vielmehr nur als der Ausdruck eines unklaren Gefühls zu fassen; und warum das? Liegt etwa in der Darstellungsweise des Ap. selbst eine Hinweisung darauf,

daß er hier in einer erregten, gesteigerten Gefühlsstimmung rede, wo man es mit den einzelnen Ausdrücken nicht ängstlich genau nehmen dürfe? Keineswegs; sondern nur darum, weil Harleß, wie Bähr, von der Voraussetzung ausgeht, es könne von einer Versöhnung (das Wort im eigentlichen Sinne genommen) der Engel mit Gott nicht die Rede sein. Solche Voraussetzung kann aber nur dazu dienen, den Blick des Exegeten zu trüben [85]). —

Nach den bisherigen Untersuchungen ergiebt sich mit Sicherheit folgendes: Das Wort ἀποκαταλλάξαι heißt nichts anderes, als: „versöhnen"; das dazu gehörige Object ist τὰ πάντα, womit dasjenige bezeichnet wird, worauf sich die Versöhnung bezieht; dieses aber ist seinem ganzen Umfange nach zu denken, so daß nichts davon ausgeschlossen wird; darauf weist schon jener Ausdruck an und für sich hin, namentlich wenn man bedenkt, wie der Apostel sich desselben in den vorhergehenden Versen bedient; noch deutlicher aber erhellt dies aus dem Zusatze: εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, wodurch der Ap. es selbst ausdrücklich hervorhebt, daß er das ἀποκαταλλάξαι nicht nur auf einen Theil der Gesammtheit, sondern auf alle Theile desselben — auf das Irdische und auf das Himmlische — gleicherweise bezogen wissen will [86]); denn was hätte ihn sonst bestimmen

---

85) Man darf bei der Erklärung unserer Stelle um so weniger von einer solchen Voraussetzung ausgehen, als sich die in den heiligen Schriften enthaltenen Vorstellungen von den Engeln schwerlich zu einer in sich vollkommen zusammenstimmenden, dogmatischen Anschauung erheben lassen.

86) Mit der gegebenen Erklärung stimmt Usteri überein. Er sagt: „τὰ ἐπὶ τ. γῆς καὶ τὰ ἐν τ. οὐρ. ist offenbar Umschreibung der Totalität oder des unmittelbar vorhergehenden τὰ πάντα, welches hinwieder gleichen Inhalts ist mit τὰ πάντα V. 16, womit das Weltall, die Totalität alles Endlichen, Geschaffenen bezeichnet wird. Dieses wird nach V. 20 durch Christum mit Gott versöhnt, zu ihm zurückgeführt, was voraussetzt, daß es als von Gott abgefallen ge-

können, jene Worte hinzuzufügen? Zwar findet hier ein Unterschied mit V. 16 statt, der nämlich, daß die beiden Begriffe hier in umgekehrter Ordnung aufgeführt sind. Ob dies absichtlich oder zufällig geschehen sei, kann in Frage gestellt werden; aber selbst wenn man es für absichtlich hält, so darf man doch keineswegs so weit gehen, zu behaupten, der Ap. wolle dadurch andeuten, daß das ἀποκαταλλάξαι im eigentlichen Sinne nur auf τὰ ἐπὶ τῆς γῆς zu beziehen sei, in einem andern Sinne aber auf τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς; einer solchen Annahme widerspricht die ganze Structur des Satzes. Ja, faßt man hiebei die Polemik gegen die Irrlehrer ins Auge, so läßt es sich schwerlich verkennen, daß es dem Apostel gerade daran lag, gegen sie geltend zu machen, nicht daß die versöhnende Thätigkeit Christi auf das Irdische gerichtet sei, denn das leugneten sie doch schwerlich, sondern daß dieselbe — wie seine schöpferische Thätigkeit — das All umfasse, also auch das Himmlische. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet erscheint dann auch die Stellung von τὰ ἐπὶ τῆς γῆς vor τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς durchaus passend, sei es nun, daß der Ap. mit bewußter Absicht, oder von dem unmittelbaren Gefühle des Richtigen geleitet die Begriffe so geordnet habe. Auch ist es möglich, daß die Voranstellung von τὰ ἐπὶ τῆς γῆς darin begründet ist, daß das Irdische es ist, in dessen Gebiet die Versöhnungsthat vollführt wurde, worauf also auch die Versöhnung allerdings zunächst gerichtet ist. — Die Worte εἰς αὐτόν können, wie bereits bemerkt worden, auf Gott bezogen, und als gleichbedeutend mit dem Dativ αὐτῷ (ἑαυτῷ) genommen werden; allein gegen diese Erklärung sprechen doch mehrere Gründe: einmal nämlich findet sich jenes Ver-

---

dacht wird; und die Friedensstiftung findet also nicht zwischen dem Himmlischen und Irdischen statt, sondern zwischen Gott und dem All, d. h. sowohl dem Himmlischen als dem Irdischen." (Paulin. Lehrbegr. 4. Ausg. S. 133.)

bum sonst nirgends in diesem Sinne mit εἰς verbunden; überall wo Paulus sich desselben bedient, construirt er es mit dem Dativ (τῷ θεῷ); sodann erscheint es unpassend, αἰτίς auf ein nicht genanntes Subject zu beziehen, welches — gewiß nicht ohne Absicht — in der ganzen Periode zurücktretend ist; endlich drittens ist hiebei auch das εἰς αὐτόν V. 16 zu beachten; V. 19 und 20 finden wir dieselben Präpositionen verbunden mit dem Pronomen wieder, die der Ap. V. 16 gebraucht hat: ἐν αὐτῷ, δι' αὐτοῦ und εἰς αὐτόν; da nun bei den beiden ersten Verbindungen unter dem αὐτός an beiden Stellen offenbar Christus zu verstehen ist, so läßt sich doch kaum annehmen, daß εἰς αὐτόν hievon abweichend V. 20 auf ein anderes Subject zu beziehen sei, als V. 16; zumal dort dieselbe Reihenfolge der Ausdrücke beobachtet ist, wie hier. Ist demnach bei εἰς αὐτόν an Christus zu denken, so kann die Präposition aus dem bereits oben angeführten Grunde nicht statt des einfachen Dativs gesetzt sein; sie kann vielmehr hier nur denselben Sinn haben, wie V. 16, so daß dadurch allgemein die Beziehung auf Christus ausgedrückt, oder genauer Christus als das endliche Ziel der durch ihn zu bewerkstelligenden Versöhnung bezeichnet wird. — Wird εἰς αὐτόν auf diese Weise erklärt, so steht ἀποκαταλλάξαι ohne nähere Bestimmung, doch darf darin keine Berechtigung dafür gesucht werden, dieses Wort in einem andern Sinne aufzufassen, als demselben sonst eigenthümlich ist. Zwar scheint es nun ungewiß zu sein, worauf die Versöhnung zu beziehen sei; ob der Ap. sagen will, „das All" (τὰ πάντα) werde durch Christus mit Gott oder mit sich selbst versöhnt, da das Wort für sich nur die Aufhebung eines Zwiespaltes bezeichnet. Allein dagegen ist zu bemerken, daß das Eine nothwendig das Andere in sich einschließt. Was sich in ungestörter Harmonie mit Gott befindet, das ist auch mit sich selbst in vollkommener Uebereinstimmung, und, was in Zwiespalt mit Gott steht, das ist auch in sich selber zerfallen. Damit aber soll nicht geleugnet

werden, daß es für die richtige Auffassung des Begriffes der Versöhnung in der vorliegenden Stelle nicht ohne Bedeutung ist, daß der Ap. denselben nicht näher bestimmt; eben darin liegt vielmehr ein Fingerzeig, daß jener Begriff hier in seinem allgemeinsten, umfassendsten Sinne zu nehmen ist. —

In den bisher betrachteten Gedanken hat der Ap. einen Nebengedanken durch die Worte: *εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ* eingeschaltet. Das Particip *εἰρηνοποιήσας* bezieht sich der grammatischen Structur nach offenbar auf das in *εὐδόκησε* latitirende Subject *ὁ θεός*; wiewohl einige Ausleger, ohne hinlänglichen Grund dazu zu haben, den Nominativ für den Accusativ gesetzt glauben, indem sie das Particip auf Christus beziehen. Das Wort selbst kommt im N. T. nur an dieser Stelle vor; Matth. V, 9 findet sich jedoch das Nomen *εἰρηνοποιός*. Die Bedeutung desselben ist an sich klar; nur ist auch hier wieder zu bemerken, daß der Apostel nicht hinzufügt, mit wem Gott den Frieden gestiftet habe. Geht man davon aus, daß der Ap. an unserer Stelle von einer Aussöhnung der Menschen mit den Engeln oder von einer Vereinigung Beider unter Christo, als Haupt und Herr, rede, so kann man auch bei *εἰρηνοποιήσας* nur an ein Friedenstiften zwischen jenen beiden Theilen denken; wie denn auch Bähr consequenterweise sagt: „Die pacificatio kann h. l. nur auf die Trennung zwischen Engeln und Menschen, der familia, quae est supra und der familia, quae est infra bezogen werden." Da jedoch jene Voraussetzung aus exegetischen Gründen nicht haltbar ist, so läßt sich hieraus auch nicht die Beziehung des *εἰρηνοποιήσας* bestimmen. Jene Erklärung ist um so weniger zu rechtfertigen, als der Apostel es auch bei diesem Worte nicht andeutet, daß er von einem Verhältniß der einen familia zu der andern reden. — Als das Gebiet, wo der Frieden gestiftet worden ist oder werden sollte, ist natürlich nur das *τὰ πάντα* anzusehen, das All als im Zustande des Unfrie-

dens befindlich betrachtet; aus den folgenden Worten εἴτε — εἴτε — aber schließen zu wollen, daß der Ap. hier an den Unfrieden zwischen dem Irdischen und dem Himmlischen gedacht habe, verbietet die Art der Verknüpfung mit dem Vorhergehenden Auch ist zu bemerken, daß uns in der heiligen Schrift nirgends der Gedanke begegnet, Christus habe durch seinen Kreuzestod Engel und Menschen in den Zustand gegenseitigen Friedens versetzt. Wo Paulus von dem Frieden, den Christus gebracht hat, redet, da ist es entweder der Frieden zwischen den Menschen, vornehmlich zwischen den Juden und den Heiden; oder auch der Frieden mit Gott, worin zugleich der Frieden des Menschen mit sich selbst eingeschlossen ist. Da der Ap. nun hier nicht an jenen Frieden, der durch die vermittelst des Todes Christi bewirkte Aufhebung des Gesetzes hervorgebracht ist, denken kann, so ist es offenbar am richtigsten das Wort εἰρηνοποιήσας von dem Frieden mit Gott zu verstehen, doch so, daß dieser seinem ganzen Umfange nach gemeint ist, in sich fassend den Frieden des Einen mit dem Andern und den Frieden eines Jeden mit sich selbst. Zwar meint Bähr: da Gott selbst als der Friedenmachende hier erscheint, so könne unmöglich zugleich von einem Friedenmachen mit Gott die Rede sein. Dieser Grund beweist jedoch offenbar zu viel, denn daraus würde folgen, daß es auch nicht heißen dürfe: Gott habe die Welt mit sich versöhnt; und doch spricht Paulus dieses deutlich genug 2 Cor. VII, 18. 19 aus. Sodann macht Bähr gegen die gegebene Erklärung geltend, daß dadurch eine leere Tautologie entstehe, indem darnach das ἀποκαταλλάξαι mit dem εἰρηνοποιήσας der Bedeutung nach zusammenfalle; allein der Hauptaccent ist nicht auf εἰρηνοποιήσας, sondern auf die Worte διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ zu legen. Der Apostel wollte hervorheben, wodurch die Versöhnung zu Stande kommen sollte; dies thut er dadurch, daß er jene Worte, die dies aussprechen, vermittelst des Participiums eines Wortes, welches seiner Be-

deutung nach allerdings wesentlich mit dem Hauptverbum des Satzes (ἀποκαταλλάξαι) zusammentrifft, an dieses selbst anknüpft; weshalb es auch verkehrt wäre, das Participium durch „nachdem" aufzulösen, da es vielmehr zu erklären ist: „indem er Frieden stiftete" [87]); zugleich aber wird der Begriff der Versöhnung allerdings durch das εἰρηνοποιήσας auch seiner eigentlichen Beschaffenheit nach näher bestimmt. —

Als das Mittel der Friedenstiftung bezeichnet Paulus τὸ αἷμα τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ (i. e. Χριστοῦ). Daß der Ausdruck: „das Blut Christi" nicht für gleichbedeutend mit „dem Tode Christi" zu nehmen ist, geht aus vielen Stellen der heil. Schrift hervor; vergl. namentlich Hebr. IX, 14. 18. 20. X, 19. Röm. III, 25. 1 Petr. I, 19; es wird beim Gebrauche jenes Wortes offenbar auf die Bedeutsamkeit des Blutes bei der Opferhandlung angespielt; so daß der Tod Christi eben insofern versöhnend gedacht wird, als er ein blutiger, ein eigentlicher Opfertod ist [88]). Mit Recht sagt deshalb Bähr: „Eine genauere Betrachtung zeigt, daß

---

87) Bähr sagt: „εἰρηνοποιήσας giebt an, was vor dem Vereinigen unter Ein Haupt geschehen war, und, um diese Vereinigung zu bewerkstelligen, geschehen mußte. Dies Participium ist daher als strenges Plusquamperfect zu fassen, und mit „nachdem" oder auch „dadurch, daß" aufzulösen." Dagegen nennt Harleß mit Recht die Operation, mit welcher Bähr das erklärende εἰρηνοποιήσας von ἀποκαταλλάξαι trenne, eine höchst gewaltsame. — Die Erklärung des Partic. durch „dadurch, daß" könnte man sich schon gefallen lassen; keinesweges aber die durch „nachdem", da der Ap. durch nichts darauf hinweist, daß die Zeitmomente, in denen das Friedenstiften und das Versöhnen stattfinden, von einander geschieden gedacht werden sollen. —

88) Mit Unrecht würde man indessen aus dieser Bemerkung etwas zu Gunsten einer zu materialistischen Auffassungsweise, als hätte der Tod Christi nicht versöhnend sein können, wenn Christus nicht durch durch Anheftung ans Kreuz Blut vergossen hätte, folgern. Daß der Tod Christi eben auf diese Weise stattgefunden, ist vielmehr nur insofern von Wichtigkeit, als es mit dazu dient, denselben als einen Opfertod zu betrachten.

die Schrift dem Blute Christi als solchem ein großes Gewicht beilegt. Auch nach der alttestamentlichen Opfertheorie war das Blut des Opferthieres das eigentlich Versöhnende." Eben so wenig darf aber auch übersehen werden, daß Christus sein Blut am Kreuze vergossen hat; dies galt dem Ap. Paulus nicht für etwas Zufälliges oder Gleichgültiges in Beziehung auf die versöhnende Kraft des Todes Christi, sondern auch dies war für ihn von besonderer Bedeutsamkeit; und zwar nicht nur sofern sich darin der sich selbst erniedrigende Gehorsam Christi in seiner ganzen Größe darstellt (nach Phil. II, 18); sondern auch sofern Christus in dem Tode am Kreuze, als dem Holze des Fluches, den Fluch der Sünde auf sich genommen hat; nach Gal. III, 13 [89]). — Auffallend ist es, daß Paulus, nachdem er den Vers bereits mit den Worten: *καὶ δι' αὐτοῦ* begonnen hat, die Worte *δι' αὐτοῦ* nach dem Participialsatz wiederholt. Zwar fehlen dieselben in mehreren Handschriften (D*. F. G. 10. 31 rc.) und bei mehreren Kirchenvätern; allein es erklärt sich diese Auslassung leicht daraus, daß man jene Worte für pleonastisch ansah. Noch weniger beglaubigt ist die Lesart: *δι' ἑαυτοῦ* (die sich 39. Slav. c. et ant. findet); um diese halten zu können, müßte man entweder bei *εἰρηνοποιήσας* Christus als das Subject ansehen, und annehmen, daß der Nominativ für den Accusativ stehe oder schon vorher *δι' αὐτοῦ* und *εἰς αὐτόν* lesen, den Nominativ *εἰρηνοποιήσας* für den Accusativ gesetzt glauben, und entweder schon bei *εὐδόκησε* oder auch bei *ἀποκαταλλάξαι* Christus als Subject denken. Allein um die eine oder andere Unregel-

---

89) Die Erklärung von Grotius: Sanguinis hic fit mentio, quia per sanguinem sancire foedera solebant, *τοῦ σταυροῦ* autem addidit, ut intelligatur haec mors fuisse cum summis cruciatibus, ist nur in ihrem ersten Theile zu billigen; da dieselbe die eigenthümliche Bedeutung des *σταυρός* bei Paulus ganz übersieht; es ist daher zu verwundern, daß Bähr jene Erklärung ohne Weiteres acceptirt.

mäßigkeit der Construction anzunehmen, dazu ist jene Lesart doch keinesweges beglaubigt genug, selbst wenn sie einen noch so schönen Sinn gäbe: wie Steiger erklärt: „in eigner Person, ohne Beihülfe“ [90]). Hält man, wie man schwerlich anders darf, die gewöhnliche Lesart fest, so kann man δι᾽ αὐτοῦ entweder als reine Wiederholung des vorhergegangenen δι᾽ αὐτοῦ ansehen, oder es auch zu εἰρηνοποιήσας beziehen; im letzteren Falle würde es dazu dienen,

---

90) Als Subject zu εὐδόκησε Christus zu denken, hat offenbar Alles gegen sich und nichts für sich. Deshalb weist Steiger diese Erklärung mit Recht ab; dagegen aber sucht er es zu rechtfertigen, daß man einen Wechsel des Subjects annehme, so daß εὐδόκησε auf Gott bezogen wird, V. 20 aber auf Christum; und dann εἰρηνοποιήσας für εἰρηνοποιήσαντα stehe. „Nach dieser Auffassung, sagt er, ist der Satz zwar nicht regelrecht, besonders da der verwechselte Casus ein Nominativ ist, der neben dem Infinitiv als Attribut des neuen Subjects zu stehen kommt, aber doch nicht ohne Beispiel und die Lesart hat gute Autoritäten. Die Entschuldigung für den Casuswechsel liegt dann darin, daß das Hauptsubject zu εὐδόκησε gar nicht genannt war, ja daß vielleicht εὐδόκησε impersonell gefaßt ist.“ Auffallend ist hiebei schon, daß diese ganze Operation eigentlich nur dem δι᾽ ἑαυτοῦ zu lieb unternommen wird; übrigens aber spricht gegen diese Auffassung, daß darnach das zu ἀποκαταλλάξαι gehörige Subject gar nicht ausgedrückt wäre, daß überall, wo εὐδόκησε mit einem einfachen Infinitiv construirt wird, dieser Infinit. dasselbe Subject mit jenem Verbum hat, endlich, daß εὐδόκησε niemals impersonell steht; vergl. Luc. XII, 32. 1. Cor. I, 21. Gal. I, 15 etc. — Die gleichfalls alte Auffassung, nach welcher V. 19 u. V. 20 bis zu dem Worte εἰς αὐτόν in eine Parenthese geschlossen und εἰρηνοποιήσας unmittelbar mit V. 18 verbunden wird, zerreißt nicht nur auf eine gewaltsame Weise den Gedankengang, sondern ist auch sprachlich nicht zu rechtfertigen, indem man dann εἴτε — εἴτε mit εἰρηνοποιήσας verbinden müßte, worüber Anm. 81 zu vergleichen ist. Das Beste wäre noch bei εἰρηνοποιήσας einen Subjectwechsel anzunehmen, allein, abgesehen davon, daß dabei wiederum der Nominativ für den Accusativ gesetzt wäre, ist zu bemerken, daß sich ein Subjectwechsel hier um so weniger annehmen läßt, als der Infinitivsatz ἀποκαταλλάξαι erst mit den Worten εἴτε τὰ ἐπὶ τ. γ. εἴτε τὰ ἐν. τ. οὐρ. abschließt. —

dem Mißverständniß, als wäre das Blut Christi an sich, und nicht er selbst in seinem Blute, das Princip der Versöhnung, vorzubeugen; im ersteren Falle dagegen ist es gesetzt, um mittelst desselben das Folgende an ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα anzuknüpfen, und den dadurch ausgedrückten Gedanken nachdrücklich hervorzuheben. Diese letztere Auffassung verdient gewiß den Vorzug, da Paulus jenes Mißverständniß nicht zu befürchten hatte. —

Es ließe sich nun fragen: Wie ist der Gedanke, daß das All, sowohl die Menschenwelt als auch die Engelwelt, durch den Kreuzestod Christi versöhnt worden sei, zu rechtfertigen? Denn daß der Apostel in V. 20 wirklich diesen Gedanken ausspricht, ergiebt die angestellte Betrachtung desselben unwiderleglich. Allein solche Rechtfertigungen zu geben, ist nicht Sache des Exegeten; so muß es auch hier genügen einige Bemerkungen, die sich aus einer rein exegetischen Betrachtung ergeben, und welche vielleicht als Fingerzeige zu Ueberwindung der Schwierigkeit dienen können, hinzuzufügen. 1. Die Worte: ἀποκαταλλάξαι und εἰρηνοποιήσας sind in möglichst allgemeiner Bedeutung zu fassen, da ihnen kein Object, worauf sie sich beziehen, hinzugefügt ist. 2. Darin, daß P. τὰ ἐπὶ τῆς γῆς vor τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς stellt, kann eine Andeutung liegen, daß der Begriff der Versöhnung zunächst auf das Irdische, auf die Menschenwelt zu beziehen ist, doch so, daß durch die Hinzufügung der Worte τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς darauf hingewiesen wird, daß der göttliche Rathschluß der Versöhnung durch Christi Tod auch das Himmlische, die Engelwelt, mitumfasse, ohne daß angegeben wird, wie dies zu denken sei; endlich 3. Es ist, wenn von der Versöhnung der Welt die Rede ist, eine ideale und eine geschichtliche Betrachtungsweise zu unterscheiden; nach jener ist Alles von Ewigkeit her in Christo vollendet; Christus ist der Herr über alle Dinge; nach der geschichtlichen Betrachtung dagegen mußte Christus sich zum Herrn der Welt erst vollenden; Phil. II, 8. 9. Wie Gott die Welt durch Chri-

stus geschaffen hat, so steht sie auch nur in Christus in beständigem Zusammenhange mit Gott, indem Christus der ewige Mittler ist. Sofern nun die Welt, da Christus zeitlich und geschichtlich dieser Mittler ward, als nicht in Christo seiend betrachtet wird, steht sie in einem Zwiespalt mit Gott und dies gilt nicht minder von der himmlischen Welt wie von der irdischen. Christus ist aber der Mittler geschichtlich geworden durch die Hingabe seines Lebens in den Kreuzestod, so ist denn eben hiedurch die Getrenntheit zwischen der Welt und Gott aufgehoben und also durch ihn die Versöhnung bewirkt worden. — Es ist zu bemerken, daß die heil. Schrift jene beiden Betrachtungsweisen nicht auf dialectische Weise von einander gesondert hält, wie sich das namentlich Hebr. I, 3 (wo es zuerst heißt: *ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης* ꝛc.; und hernach: *τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων*) zeigt; was denn auch bei der vorliegenden Stelle wohl zu beachten ist. —

Der Construction nach sind die Infinitive V. 19 und 20 einander coordinirt, allein dem Gedanken nach ist die Hauptidee in dem zweiten Infinitivsatz enthalten, während der erstere diesem nur als Einleitung dient, denn offenbar ist es weniger die Absicht des Apostels, die Dignität Christi an und für sich, als in Beziehung auf das All zu beschreiben. Darauf führt sowohl die Parallele, die zwischen dem vorliegenden Abschnitt und V. 15 und 16 stattfindet, als auch die Verbindung desselben mit den folgenden Versen. Der Hauptgedanke ist also: Es war das Wohlgefallen Gottes durch Christus das All zu versöhnen; der vorhergehende Gedanke, daß es Gott gefallen habe, in ihm die gesammte Fülle seines Wesens wohnen zu lassen, weiset nach, wie jene das All umfassende Versöhnung durch Christus habe zu Stande kommen können. Der so in V. 19 und 20 enthaltene Gedanke soll aber, wie das *ὅτι* zeigt, Voraufgegangenes begründen. Es fragt sich, welches dies sei. Man könnte *ὅτι* unmittelbar auf den zunächst voraufgehenden Gedanken:

ἵνα — πρωτεύων beziehen; dieser jedoch weist auf die vorhergehenden Ausdrücke ὅς ἐστιν ἀρχὴ, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν zurück, und diese sind offenbar abhängig von den Worten: καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας; so daß — wenn ὅτι auch grammatisch mit dem zunächst Vorangehenden zu verbinden ist — es sich dem Sinne nach doch auf den im Anfang von V. 18 ausgesprochenen Gedanken zurückbezieht. Der eigentliche Hauptgedanke des ganzen Abschnittes ist demnach: Christus ist das Haupt der Kirche, denn in ihm hatte Gott beschlossen, die Welt zu versöhnen. So gefaßt tritt die Parallele zwischen V. 15—17 und V. 18—20 ins rechte Licht. Wie Paulus dort die von Christus gebrauchten Bezeichnungen: εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, durch die darauf folgenden mit ὅτι beginnenden Sätze rechtfertigt, so rechtfertigt er auch hier die Bezeichnung Christi als des Hauptes der Kirche durch die in V. 19 und 20 enthaltenen Gedanken. Die Parallele würde noch klarer hervortreten, wenn P. statt ὅτι — εὐδόκησεν — — δι᾽ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τ. π. geschrieben hätte ὅτι — δι᾽ αὐτοῦ ἀποκατηλλάγη τὰ πάντα; hieran verhinderte ihn jedoch das eigenthümliche Verhältniß zwischen der versöhnenden Thätigkeit Christi und der zu versöhnenden Welt; indem jene allerdings diese in ihrer Gesammtheit umfaßt, so daß in dem Kreuzestode Christi dieselbe schon versöhnt ist; andererseits es aber noch der geschichtlichen Entwickelung anheim gegeben ist, daß sich die Versöhnung faktisch realisire; zugleich aber ist dabei zu beachten, daß es dem Apostel überhaupt gewöhnlich ist, die Versöhnung der Welt als in der εὐδοκία Gottes begründet zu betrachten. —

Aus dem Bisherigen geht nun deutlich hervor, daß der ganze Abschnitt von V. 15—20 in zwei sich einander entsprechende Theile zerfällt, von denen der zweite mit V. 18 seinen Anfang nimmt. Doch könnte man in Zweifel sein, welches der Hauptgesichtspunkt ist, von dem der Ap. sich bei

seiner Darstellung hat leiten lassen; ob seine eigentliche Absicht die gewesen, das Wesen Christi an und für sich oder die, das Verhältniß desselben zu der Welt darzustellen. Im ersten Falle müßte man sagen: im ersten Theile habe P. Christus vor seiner Menschwerdung; im zweiten Theile: Christus nach seiner Menschwerdung vor Augen gehabt. Dies ist nun zwar auch allerdings der Fall, denn Alles, was P. vom 18. V. an über Christus aussagt, bezieht sich offenbar auf ihn, als die bestimmte historische Person, wie dies deutlich daraus hervorgeht, daß er der πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν genannt wird, und hernach von dem Blute seines Kreuzes die Rede ist, so wie sich auch der Ausspruch, daß die Fülle der Gottheit nach dem Wohlgefallen Gottes in ihm wohnen sollte, nur begreifen läßt, wenn man hiebei an die geschichtliche Person denkt; allein andrerseits läßt sich nicht leugnen, daß — wäre dies der Hauptgesichtspunkt des Apostels gewesen — er die Idee der Menschwerdung bestimmter hervorgehoben haben würde; eben dieses, daß der Apostel von der Menschwerdung selbst nicht spricht, entscheidet für die zweite Auffassungsweise, nach welcher der Hauptgesichtspunkt des Ap. so zu bestimmen ist: In dem ersten Theile stellt er das Verhältniß Christi zu der Welt überhaupt dar, im zweiten das Verhältniß desselben zu der Welt in ihrem Zwiespalt mit Gott. — So schließen sich beide Abschnitte eng an einander an, Christum als den, durch den die Welt erschaffen und durch den sie versöhnt worden, darstellend [91]).

---

91) Die ältere Auslegung erkennt in V. 15—20 gewöhnlich eine Trichotomie an; so sagt Chrysostomus, Paulus bezeichne hier eine dreifache πρωτεία Christi; 1. die πρωτεία in Beziehung auf die Schöpfung; 2. die πρ. in Bez. auf die Gemeinde und 3. die πρωτ. in Bez. auf die Auferstehung von den Todten; andere Kirchenväter dagegen lassen Paulus zuerst vom Verhältniß Christi zu Gott (εἰκὼν τοῦ θεοῦ), dann von seinem Verhältniß nach außen zur Welt (πρωτότοκος — — — συνέστηκε), und drittens von seinem Verhältniß zur neuen Welt oder Schöpfung, d. h. zur Kirche reden. Mit Recht weist

Zum Schluß mögen hier die folgenden trefflichen Worte Lücke's über die ganze Stelle stehen: „Was die besondere polemische Tendenz der Stelle betrifft, so ist sie diese: Im Gegensatze gegen diejenigen, welche ihre ἀπολύτρωσις nicht im Glauben an Christum, sondern in asketischen Verbindungen mit den sogenannten höhern Geistern und Himmelsmächten suchten, zeigt Paulus, daß die ἀπολύτρωσις durch

---

Bähr solche Theilungen zurück; denn bei der erstern Theilung werden die Sätze: καὶ αὐτός ἐστι ἡ κεφαλὴ — ἐκκλησίας und ὅς ἐστι ἀρχὴ, πρ. ἐκ τ. νεκρ.; bei der zweiten die Begriffe: εἰκὼν τ. θ. und πρωτότοκος π. κτ. auf eine unnatürliche Weise von einander gerissen. Doch geht auch Bähr von einer Trichotomie aus, indem er auf folgende Weise abtheilt: 1) V. 15 ὅς ἐστιν εἰκὼν τ. θ. κ. τ. λ. mit dem dazu gehörenden ὅτι V. 16, 2) V. 17, 3) V. 18 mit dem dazu gehörenden ὅτι V. 19, und die Hauptgedanken so angiebt: „Paulus spricht 1) von der göttlichen Natur Christi, nach welcher Alles, was ist, durch ihn geworden oder geschaffen ist, d. h. von ihm als Urheber der ersten physischen Schöpfung. V. 15 und 16, 2) von Christo als dem Erhalter alles Erschaffenen, als in welchem Alles seinen Bestand hat. V. 17, 3) von dem aus 1. und 2. hervorgehenden Verhältniß des Sohnes Gottes zu der zweiten neuen, sittlichen Schöpfung, deren Urheber und Haupt er gleichfalls ist. — Bei dieser Gliederung ist die Idee der Erhaltung der Welt durch Christus als ein Hauptmoment hervorgehoben; allein mit Unrecht, da sich dieselbe der der Schöpfung aufs engste anschließt, so daß erst in jener diese sich vollendet; wie denn auch Paulus den Sohn Gottes mit keinem besondern Namen aufführt, wo er von ihm als dem, durch den die Welt erhalten wird, redet. — Demnach ist das Ganze von V. 15—20 nicht trichotomisch, sondern dichotomisch zu theilen. Abweichend von der als richtig erkannten Gliederung, läßt Schleiermacher den zweiten Theil mit den Worten: ὅς ἐστιν ἀρχή ꝛc. anfangen, indem er gerade in diesem Anfang, der dem Anfang von V. 15 correspondirt, den Grund für diese Theilung findet. Da sich jedoch ergeben hat, daß der Satz καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ — ἐκκλησίας aufs engste mit dem folgenden Relativsatze zusammengehört, indem dieser nachweist, wie der, der am Kreuze zur Versöhnung der Welt gestorben ist, das Haupt der Gemeinde sein könne, so muß man den zweiten Theil mit jenem zweiten καὶ αὐτός beginnen lassen. —

Christum die einzig wahre, die vollkommenste sei, daß Christus, wie er als Sohn und wahrhaftes Ebenbild Gottes, als derjenige, durch den, und in Beziehung auf den alle Dinge, Sichtbares und Unsichtbares, geschaffen seien, über alle Ordnungen und Mächte der Geisterwelt weit erhaben sei, die ganze Schöpfung beherrsche und sie in Beziehung auf ihre höchsten Zwecke erhalte, so auch, eben weil die Fülle des göttlichen Lebens in ihm, wie in keinem Andern wohne, das Haupt und der höchste und alleinige, wahre Erlöser der ganzen sittlichen Welt sei, außer welchem es keine wahrhaft erlösende Kraft gebe, noch geben könne." —

V. 21—23.

Mit V. 21 wendet sich der Apostel wieder in directer Anrede an die Colosser, indem er sie darauf hinweist, daß Gott auch sie versöhnt habe, um sie als Heilige vor sich darzustellen, wenn sie anders fest bleiben in dem Glauben und der Hoffnung des Evangeliums, das überall verkündigt worden und dessen Diener er, Paulus, sei: V. 21: *καὶ ὑμᾶς, ποτὲ ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς, νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν* (22) *ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου, παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ.*

Zuerst ist zu bemerken, daß V. 21 die Lesart schwankend ist; während nämlich die **Recepta** *νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν* liest, findet sich im Cod. **B.** das von Lachmann recipirte Passiv *νυνὶ δὲ ἀποκατηλλάγητε*, in den Codd. **D*. F. G.** das Particip *νυνὶ δὲ ἀποκατηλλαγέντες*. Jede dieser Lesarten hat ihre Schwierigkeit, regelrecht ist die Construction bei keiner derselben. Ist die **Recepta** die richtige, so ist es am wahrscheinlichsten, daß Paulus bei dem Accusativ *καὶ ὑμᾶς ποτὲ ὄντας* ꝛc. schon das folgende *ἀποκατήλλαξεν* im Sinne gehabt und eigentlich *καὶ ὑμᾶς — — — νυνὶ ἀποκατήλλαξεν* habe schreiben wollen, wovon er aber abge-

kommen und um den Gegensatz desto stärker hervorzuheben mit *νυνί* einen neuen Satz geschrieben habe, als hätte er zuvor statt des Partic. *ὄντας* — — ein Verb. finit. gesetzt: Auch ihr waret einst entfremdet — — jetzt aber hat er euch versöhnt; doch ist dann bei *ἀποκατήλλαξεν* ein *ὑμᾶς* zu ergänzen, was dem Ap. um so leichter entgehen konnte, als ihm der vorhergehende Accus. *ὑμᾶς* ꝛc. noch in Gedanken war. Der folgende Infinitiv *παραστῆσαι* schließt sich dann leicht an das Verb. finit. an; nur bleibt dann noch die Frage zu beantworten, ob als Subject des Satzes *θεός* oder *Χριστός* zu denken ist. — Bei der Lachmannschen Lesart kann man in Zweifel sein, ob der voraufgehende Accusativ mit dem Vorhergehenden, als coordinirt mit *τὰ πάντα*, zu verbinden ist; oder ob der Ap. eigentlich beabsichtigte, das Aktiv *ἀποκατήλλαξεν* folgen zu lassen, statt dessen aber das Passiv schrieb, als hieße es vorher: Auch ihr waret einst entfremdet ꝛc.; lag ihm nun eben dies im Sinne, daß er in diesem Accusativsatze die Colosser angeredet, so konnte ihn dies allerdings veranlassen, in einem solchen Satze fortzufahren, in welchem eben sie das Subject bilden, wenigstens tritt der Gegensatz zwischen beiden Sätzen dadurch um so stärker hervor; dann ist man der Ergänzung eines *ὑμᾶς* offenbar überhoben. Schwierig aber ist es, sich hiebei den Infinitiv *παραστῆσαι* zu erklären, dieser kann nicht von einem Passiv, sondern nur von einem Activ abhängig gedacht werden. Noch schwieriger ist das Particip *ἀποκαταλλαγέντες* zu erklären; auch hiebei bleibt man ungewiß, wie der voraufgehende Accus. zu erklären ist; ob er von dem Vorhergehenden oder von einem beabsichtigten Activ (*ἀποκατήλλαξεν*) abhängig ist; dann aber müßte man annehmen, der Apostel habe mit dem *νυνὶ δὲ ἀποκαταλλαγέντες* einen neuen Satz angefangen, der mit einem Verb. finit. schließen sollte, das aber hernach vergessen; möglich wäre es, daß der Ap., wenn er wirklich jenes Particip geschrieben, darauf *ἐπιμένετε* ꝛc. habe folgen lassen wollen: Auch ihr waret einst entfrem-

det — —, nun aber, versöhnt, verharret im Glauben ꝛc., eine neue Schwierigkeit entsteht dann gleichfalls aus dem παραστῆσαι, dem nichts vorhergeht, wovon es regiert wird. Die schwierigste Lesart ist offenbar die letztere, und so müßte sie nach dem bekannten Canon für die richtigste gelten; da aber die Recepta durch die äußern Autoritäten die am meisten beglaubigte ist, so scheint es das gerathenste zu sein, diese für die ächte zu halten [92]). — Als Subject kann, wie schon bemerkt, entweder ὁ θεός oder Χριστός zu ergänzen sein; nach der Recepta, welche im folgenden Verse αὐτοῦ liest, ist offenbar Christus als Subject zu denken (vergl. Ephes. II, 16); da indessen bei ἀποκαταλλάξαι V. 20, so wie in dem ganzen Zusammenhange, ὁ θεός das Subject ist, so scheint es besser, auch hier ὁ θεός zu suppliren. —

---

92) Auffallend ist es, daß Steiger, welcher der Lachmannschen Lesart den Vorzug giebt, meint, am passendsten wäre, zu lesen: ἀποκαταλλαγένιας (im Accusativ), da doch diese Lesart gar keinen Sinn geben würde; dann wäre nämlich sowohl dieser, als der voraufgehende Accusativ von dem εὐδόκησε — ἀποκαταλλάξαι abhängig; wie läßt sich aber so construiren: εὐδόκησε — ἀποκαταλλάξαι . . . . ὑμᾶς . . . . ἀποκαταλλάγεντας! — Freilich wäre auch noch eine ganz andere Construction möglich, nämlich die, daß man den Accusativ ὑμᾶς ꝛc. auf das folgende παρασιῆσαι bezöge, und diesen Infinitiv, coordinirt dem ἀποκαταλλάξαι V. 20, von εὐδόκησε abhängen ließe, wobei dann der Satz von νυνὶ δὲ — διὰ τοῦ θανάτου (αὐτοῦ) als eine Parenthese zu betrachten wäre; in diesem Falle würde freilich der Accus. ἀποκαταλλαγέντας am regelrechtesten sein; allein der Nom. wäre auch nicht unstatthaft, da es bei Paulus auch sonst vorkommt, daß er ein abhängiges Partic., welches eigentlich im Accus. stehen sollte, in den Nominat. setzt. Doch hat schon Steiger, und wohl nicht mit Unrecht bemerkt, daß die andere Construction, gerade weil sie ein Abspringen von der Construction voraussetzt, dem Pauliniſchen Style angemessener sei; überdieß aber scheint es wenigstens unwahrscheinlich zu sein, daß Paulus von den allgemeinen Sätzen V. 19 und 20 so unmittelbar zu der speciellen Anwendung auf die Colosser übergegangen sein sollte, ohne diesen Gedankenübergang durch einen Constructionswechsel anzudeuten. —

Das *καί*, womit der Vers beginnt, ist nicht sowohl als die einfache Verbindungspartikel, sondern in dem Sinne von quoque zu nehmen [93]). — Der Apostel bezeichnet die Colosser vor ihrem Eintritt in das Reich Gottes (*ποτέ*), da sie also noch unter der *ἐξουσία τοῦ σκότους* (V. 13) standen, als *ἀπηλλοτριωμένοι καὶ ἐχθροὶ τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς*. Das Wort *ἀπηλλοτριωμένοι* kommt im N. T. außer an dieser Stelle nur noch Ephes. II, 12 und IV, 18 vor; es steht ursprünglich im Gegensatz von „eingebürgert, heimisch sein", wird aber schon im A. T. (LXX Ezech. XIV, 7. Hos. IX, 10. 3 Macc. I, 3) auf geistige Verhältnisse übertragen (s. Harleß zu Ephes. II, 12). Während in den Epheserstellen dasjenige, worauf sich die Entfremdung bezieht, im Genitiv dabei steht: Ephes. II, 12: *ἀπηλλ. τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ*; und Ephes. IV, 18: *ἀπηλλ. τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ*, fehlt hier jede nähere Bestimmung, doch weist der ganze Zusammenhang der Stelle darauf hin, daß *τοῦ θεοῦ* zu ergänzen ist [94]). Dasselbe ist dann auch natürlich bei *ἐχθρούς* hinzuzudenken (vergl. Röm. V, 10: *εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*). Während der erstere Ausdruck mehr nur das Nichttheilhaben an der Gemeinschaft mit

---

93) Steiger nimmt hier *καί* „in auctiver, d. h. näher bestimmender Kraft" und übersetzt: „und zwar euch (oder: und gerade euch"), weil ihr Feinde waret; dazu jedoch ist hier kein nöthigender Grund vorhanden; da ja nur solche versöhnt werden konnten, die sich im Zustande der Entfremdung und Feindschaft befanden. —

94) Unrichtig ist es offenbar, wenn Flatt meint, der Begriff der Feindschaft beziehe sich hier „auf die heilige und selige Gemeinde Gottes, mit der sie noch in keiner Verbindung standen; und demnach auch *ἀποκατήλλαξε* erklärt: „Er hat euch in ein freundschaftliches Verhältniß gebracht mit den ältern, ächten Gliedern der Gemeinde Gottes und Christi." Noch weniger aber ist hier die Rede von einer Vereinigung der Heiden mit den Juden, wie unter Andern Heinrichs mit Berufung auf Ephes. II, 12 behauptet.

Gott, das Sichnichtkümmern um ihn bezeichnet, tritt in dem zweiten das wirkliche, bestimmte Widerstreben gegen Gott, die eigenwillige, thätige Widersetzlichkeit wider ihn hervor [95]).

Als nähere Bestimmung fügt P. noch die Worte: *τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς* hinzu. Das Wort *διανοία* bezieht sich ursprünglich auf die intelligente Seite des menschlichen Geistes, doch wird es im neuen Testamente meistens nicht in dieser bestimmten Beziehung gebraucht, sondern es entspricht hier mehr dem deutschen: „Gemüth"; in der vorliegenden Stelle herrscht, wie die Worte: *ἐν τοῖς ἔργοις* zeigen, die Beziehung auf das Handeln vor, so daß es hier am besten durch „Gesinnung" übersetzt wird. Entweder kann man nun die Worte: *ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς* unmittelbar mit *διανοίᾳ* oder auch mit *ἔχθρους* verbinden; im letztern Falle ist *τῇ διανοίᾳ* hinzugefügt, um hervorzuheben, daß jene Entfremdung und Feindschaft ihren eigentlichen Sitz in dem Innern des Menschen, in seiner Gesinnung habe und von da aus sich in den bösen Werken kund gebe. Darnach wäre der Sinn: ihr bewieset euch in euren bösen Werken als von Gott entfremdet und ihm feindselig widerstrebend und zwar als solche, die es ihrer Gesinnung nach waren. Der Dativ wäre dann aus der Regel zu begreifen, daß derselbe oft in sehr weitschichtiger Bedeutung von Allem, woran oder in Bezug worauf etwas stattfindet, steht, s. Winers Gr. S. 174; im erstern Falle ist der Art. *τῇ* vor *ἐν τ. ἐργ.* zu ergänzen, so daß die Worte *ἡ διανοία ἐν τοῖς ἐργ. πον.* als ein Begriff zu fassen sind. Dieser Auffassung folgt Bähr, indem er die Verbindung

---

95) Chrysostomus hebt hervor, daß das feindselige Verhältniß des Menschen zu Gott in seinem eignen, freien Willen begründet sei: *ἀλλ' ὅμως ὑμᾶς, φησίν, οὐχὶ ἄκοντας οὐδὲ ἀναγκαζομένους, ἀλλ' ἑκόντας καὶ μετὰ τοῦ βούλεσθαι ἀποπηδᾶντας αὐτοῦ, καὶ ἀναξίους ὄντας ἀπήλλαξε.* —

des ἐν mit διανοίᾳ aus dem Sprachgebrauch von διανοεῖν, das im Helleniſtiſchen mit ἐν conſtruirt wird, erklärt; und den Begriff durch: voluntas (Geſinnung) in malefactis versans, peccatorum studiosa, operibus malis intenta umſchreibt; der Dativ, ſagt er, beſtimme näher, wo der Grund der Feindſchaft ſei oder wodurch ſie Feinde waren. Darnach wäre zu überſetzen: durch eure den Böſen ergebene Geſinnung. Allein nirgends findet ſich eine ſolche Conſtruction des Nomens διανοία mit der Präpoſit. ἐν; auch heißt διανοεῖσθαι ἐν nicht: „eine auf etwas gerichtete Geſinnung haben", ſondern: „mit etwas im Gedanken umgehen, etwas erwägen: meditari"; woraus ſich für διανοία ἐν eine ganz andere Bedeutung, als die Bährſche ergeben würde, nämlich die hier unpaſſende: „die Erwägung der böſen Werke." Endlich ſteht jener Erklärung auch die Stelle Epheſ. IV, 18 entgegen, wo in der Phraſe: ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ der Dativ nicht das Mittel angiebt, wodurch die Verfinſterung bewirkt war, ſondern die Sphäre, in welcher dieſelbe ſtattfand; womit zu vergleichen: Matth. V, 3. 1 Cor. XIV, 20. Apoſtelgeſch. VII, 51 u. a. St. Dieſe Gründe ſprechen zu entſchieden gegen die Bährſche Auffaſſung, als daß dieſelbe für die richtige gehalten werden könnte; darum iſt jener andern der Vorzug zu geben [96]). — Als Varianten ſind zu bemerken ſtatt τῇ διανοίᾳ in den Codd. D. E. bei Hilarius, Ambrosiaster etc. τῆς διανοίας αὐτοῦ und in F.

---

96) Zwar finden ſich bei einigen Auslegern noch andere Erklärungen, indem Erasmus zu der Stelle die Anmerkung macht: „inimici, cui? menti; etenim, qui carni servit, repugnat rationi"; Michaelis: „Feinde durch Ueberlegung in böſen Werken i. e. wenn man mit Fleiß und Ueberlegung Böſes thut" und Brucker: „ſie waren gleichſam ſyſtematiſche, theoretiſche Feinde Chriſti und ausſtudirte Böſewichte", erklärt, oder indem Luther überſetzt: „euch, die ihr weiland Fremde und Feinde waret, durch die Vernunft in böſen Werken"; allein dieſe Erklärungen hat ſchon Bähr mit Recht zurückgewieſen.

τῆς διανοίας. Wie der Genitiv entstanden, erklärt sich leicht aus der gewöhnlichen Construction des Wortes: ἀπηλλοτριωμένους; nach den Codd. D. E. müßte man an die Gesinnung Gottes denken [97]), doch kommt der Ausdruck ἡ διανοία θεοῦ nicht vor; nach der Lesart von F. ist διανοίας wahrscheinlich als abhängig von ἐν τοῖς ἐργ. τ. πονηροῖς zu denken, wie denn auch der Codex G. τῆς διανοίας ὑμῶν liest. Indessen entscheiden bei weitem die meisten und besten Autoritäten für die gewöhnliche Lesart. — Das Urtheil, welches Paulus hier über die Colosser ausspricht, darf man nicht als in ihrem früherem Heidenthum begründet ansehen, da Paulus dasselbe Urtheil sonst auch über die Juden fällt [98]).

Nachdem Paulus in diesen Worten den früheren Zustand der Colosser geschildert, weist er im Folgenden auf die ihnen zu Theil gewordene Versöhnung hin; daraus erklärt sich das dem ποτέ entsprechende νυνὶ δέ: „Jetzt aber hat er euch versöhnt." In diesem Gegensatz findet das δέ seine Begründung. Der Gegensatz darf indeß nicht so gefaßt werden, wie Böhmer ihn faßt, indem er den Zusammenhang der Gedanken dieser beiden Verse so angiebt: „es wird gelehrt, daß der Vater die Colosser mit der höhern Geisterwelt zu Einer Gemeinde geeinet habe, wiewohl die Colosser hinsichtlich ihrer geistig sittlichen Beschaffenheit dieser Wohlthat nicht würdig gewesen." Läßt sich das Participium auch nicht selten durch: „wiewohl, obgleich" auflösen, so kann dies hier doch nicht geschehen, da sich eine Versöhnung ja nur in Beziehung auf

---

97) Tertullian (de resurr. carnis) citirt unsere Stelle demnach folgendermaßen: Alienatos et inimicos sensibus Domini, quum in operibus pessimis agebamus.

98) Calvin macht mit Recht die Bemerkung: Quod de Colossensibus hic audimus, ad nos quoque pertinet: natura enim nihil differimus. — — Christo pacificatore indigemus omnes, quia peccati servi sumus; et ubi est peccatum, illic inter deum et homines inimicitia. —

ἐχθροί denken läßt; die Böhmersche Auffassung des Begriffs von ἀποκαταλλάσσειν aber — wie bereits nachgewiesen — durchaus verfehlt ist. —

Die Art und Weise, wie die Versöhnung geschehen, wird V. 22 angegeben durch die Worte: ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου. Ist ὁ θεός das Subject zu ἀποκατήλλαξε (die Richtigkeit dieser Lesart vorausgesetzt), so darf man offenbar nicht mit der Recepta αὐτοῦ, sondern muß αὐτοῦ i. e. Χριστοῦ lesen. Die Zusammensetzung σῶμα τῆς σαρκός findet sich (außer II, 11) nur hier im N. T. [99]). Ueberflüssig ist der Beisatz τῆς σαρκός keineswegs, da das Wort σῶμα diesen Begriff noch nicht in sich schließt, wie ja auch Paulus nicht nur σώματα ἐπίγεια, sondern auch σώματα ἐπουράνια kennt, 1 Cor. XV, 40. (σῶμα ψυχικόν und σῶμα πνευματικόν 1 Cor. XV, 44); soll die fleischliche Natur des σῶμα hervorgehoben werden, so ist demnach eine Hinzufügung von σαρκικόν oder τῆς σαρκός (im Sinne jenes Adjectivs) nothwendig [100]). Σάρξ ist hier nicht in der Bedeutung von Sündlichkeit oder Sinnlichkeit im schlimmen Sinne des Wortes, zu nehmen, wohl aber ist der darin liegende Begriff der Vergänglichkeit festzuhalten, wie dies aus den eng damit verbundenen Worten διὰ τοῦ θανάτου [101]) her-

---

99) Sirach XXIII, 16 kommt vor: ἐν σώματι σαρκὸς αὐτοῦ; jedoch in der Bedeutung: „in seinem der Sinnlichkeit ergebenen Leibe" (Steiger ad h. l.)

100) Wenn Marcion, der überhaupt diese ganze Stelle von V. 15 an sehr corrumpirt wieder giebt, τῆς σαρκός, was sonst alle Autoritäten haben, weglaßt, so hat dies seinen Grund offenbar in seinem dogmatischen Interesse. —

101) Dem Worte θανάτου fügen einige Codd. A. 57 ꝛc. noch ein αὐτοῦ hinzu; Lachmann hat es daher in eine Parenthese jenem Worte beigesetzt. Da sich jedoch die bedeutendsten Autoritäten dagegen erklären, so kann man es gewiß mit Recht für später eingeschoben ansehen.

vorgeht. Wie ist nun aber die Präposition ἐν zu fassen? Bähr verlangt, daß sie in der ihr ursprünglich zukommenden Bedeutung: „in" genommen und nicht durch διά erklärt werde und beruft sich deshalb auf 1 Petr. II, 24. Dem widerstrebt jedoch der Gedanke, denn was sollte es heißen: Gott hat euch in dem Leibe Christi versöhnt? Auch in der angeführten Stelle läßt sich ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ keineswegs übersetzen: „in seinem Leibe"; noch weniger passend aber würde dies bei der Stelle Ephes. II, 15 sein (die überdies zur Vergleichung näher liegt), indem durch ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ hier offenbar das Mittel angegeben wird, wodurch die Aufhebung der Feindschaft bewirkt worden; eben so wird auch in der vorliegenden Stelle das σῶμα τῆς σαρκὸς αὐτοῦ als das Mittel bezeichnet, wodurch die Versöhnung gestiftet ist; daß Paulus aber an beiden Stellen nicht διά, sondern ἐν geschrieben hat, findet seine Rechtfertigung darin, daß nicht der Leib oder das Fleisch Christi an und für sich als das Mittel der Versöhnung zu betrachten ist, sondern nur sofern er an demselben den Tod erduldet hat. Demnach ist auch das folgende διὰ τοῦ θανάτου keineswegs als bloße Wiederholung des voraufgehenden ἐν τῷ σώμ. τ. σ. anzusehen, indem vielmehr durch die Hinzufügung dieses Ausdrucks jener verdeutlicht wird [102]). — Auffallend könnte es scheinen, daß P. auch hier wieder bei der besondern Anwendung auf die Colosser es ausdrücklich hervorhebt, daß sie durch den Tod Christi versöhnt worden seien, nachdem er bereits vorher denselben als das Mittel der Versöhnung im Allgemeinen bezeichnet hat. Es ist dies ei-

---

102) Daß manche Ausleger es auch bei dieser Stelle an theils willkürlich gekünstelten theils verflachenden Deutungen nicht haben fehlen lassen, zeigt sich darin, daß einige unter σῶμα τῆς σαρκός die Gemeinde Christi verstanden haben, Heinrichs aber erklärt: morte sua i. e. religione, denn diese hätte sich nicht erhalten, wenn Jesus nicht den Tod zu ihrer Bestätigung erduldet hätte; s. Bähr ad h. l.

nerseits allerdings ein deutliches Zeichen dafür, daß der Tod Christi — und zwar bestimmter sein blutiger Kreuzestod — dem Apostel als der wesentliche Mittelpunkt der Versöhnung galt; andererseits aber kann P. hierzu auch durch die Polemik gegen die Irrlehrer noch auf besondere Weise veranlaßt worden sein; waren diese nämlich bei ihrer Theosophie dem Doketismus zugethan, so konnte für sie der Tod Christi nicht die wichtige Bedeutung haben, die demselben dem Zusammenhange christlicher Lehre nach zuzuschreiben ist. Zugleich würde sich hieraus auch begreifen lassen, warum P. sich nicht begnügt *διὰ θανάτου* zu sagen, sondern diesem die Worte: *ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* voraufgehen läßt, da es ihm dann daran liegen mußte, hervorzuheben, daß Christus eines fleischlichen Leibes, nicht eines Scheinkörpers theilhaft gewesen. —

Unmittelbar an das vorhergehende Zeitwort knüpft sich der Infinitiv-Satz: *παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ* an. Der Infinitiv braucht nicht durch ein ausgelassenes *εἰς τό* oder *ὥστε* erklärt zu werden (Bähr), sondern ist einfach als der Infinitiv der Absicht zu fassen, wie Ephes. I, 4 (vergl. Winer's Gr. S. 267). Das Verbum *παριστάναι*: „darstellen" wird gewöhnlich mit dem Dativ verbunden, nur hier ist es mit *ἐνώπιον* construirt [103]); als das zu *παραστῆσαι* gehörige Subject ist Gott zu denken; wäre die richtige Lesart *ἀποκατηλλάγητε*, so könnte man dagegen versucht sein, als Subject das in dem Satze liegende „ihr" anzusehen; wie Röm. XII, 1 und VI, 13: *παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας*; allein theils paßt zu dem dann darin liegenden Gedanken nicht das folgende *εἴγε — —*, theils müßte ein *ἑαυτούς* bei *παραστῆσαι* stehen. Als was Gott sie darstellen wollte, geben die Worte:

---

103) Luc. I, 19 heißt es zwar auch: *ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*; allein diese Stelle ist mit der vorliegenden nicht zu vergleichen.

ἁγίους, ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους an. Ueber die Bedeutung von ἅγιος s. das zu I, 2 Bemerkte; die beiden andern Ausdrücke sind ihrer Abstammung nach synonym, indem sie beide so viel als „tadelfrei" bedeuten [104]). Man könnte zweifelhaft sein, wer unter αυτοῦ zu verstehen ist; da in den vorhergehenden Sätzen mit diesem Pronomen beständig Christus bezeichnet wird, so liegt es nahe, auch hier an denselben zu denken; da jedoch in allen Phrasen, die der vorliegenden ähnlich sind, κατενώπιον auf Gott bezogen wird, wie namentlich in der besonders zu vergleichenden Stelle Ephes. I, 4, so ist es wohl richtiger, auch hier unter αυτοῦ Gott zu verstehen und deshalb nicht αὐτοῦ, sondern αὗτοῦ zu schreiben. Der Gedanke des Ap. ist demnach: „Gott hat euch versöhnt, um euch vor seinem Angesichte als Heilige, Unsträfliche und Tadelfreie darzustellen." Nun aber entsteht die Frage, ob dieses Darstellen als ein gegenwärtiges oder zukünftiges zu fassen ist. Im letztern Falle würde der Ap. als das Ziel der Versöhnung die dereinstige Vollkommenheit der Christen, die am Tage des Gerichts offenbart werden wird, bezeichnen; im erstern Falle dagegen würde in den Worten παραστῆσαι ꝛc. die Ansicht ausgesprochen sein, daß die Versöhnten von Gott als durch das Opfer Christi geheiligt, also als makel- und tadellos angesehen werden. Von der in menschlicher Thätigkeit begründeten Heiligung ist hier auf keinem Fall die Rede. Da P. hier nun durch kein Wort darauf hinweist, daß er an den dereinstigen Gerichtstag denkt [105]), jene Idee aber, daß der

---

104) Bengel's Unterscheidung: ἁγίους erga deum, ἀμώμους respectu vestri; ἀνεγκλήτους respectu proximi läßt sich sprachlich nicht wohl rechtfertigen, da ἄμωμος der Abstammung nach nicht: „fleckenlos" heißt.

105) In den Stellen 1 Cor. I, 8 und 1 Thessal. III, 13 findet solche Hinweisung statt, indem dort: ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, hier: ἐν τῇ παρουσίᾳ τ. κυρ. ἡμ. Ἰησοῦ den vorhergehenden Worten hinzugefügt ist.

Versöhnte vor Gott als ein Geheiligter dastehe, sich als durchaus Paulinisch rechtfertigt [106]), so ist wohl kaum zu bezweifeln, daß die vorliegenden Worte in diesem Sinne zu verstehen sind, zumal in den hier zu berücksichtigenden Stellen Ephes. I, 4 und V, 27 derselbe Gedanke hervortritt [107]). Zwar wird παριστάναι zuweilen von dem Darstellen vor Gericht gebraucht [108]) und auch ἀνέγκλητος kann als ein gerichtlicher Ausdruck gefaßt werden; allein eben so häufig bezeichnet παριστάναι das Darstellen des Opfers und ἄμωμος wird im N. T. vorzugsweise auf die Makellosigkeit des Opfers bezogen, wozu auch der Ausdruck ἅγιος passend ist. Aus den Ausdrücken an und für sich läßt sich demnach nicht abnehmen, welches Bild dem Ap. vorgeschwebt habe. Da aber Christus offenbar von dem Ap. als das Opfer angesehen wird, durch welches die Gläubigen mit Gott versöhnt sind, so ist nicht anzunehmen, daß Paulus sich diese selbst auch wiederum als ein heiliges Opfer gedacht habe; vielmehr sind sie es ja, die durch das Opfer geheiligt werden. Dies führt darauf, den Ausdruck des Ap. aus der alttesta-

---

106) Es ist dies derselbe Gedanke, den P. sonst in der Lehre, daß der Gläubige vor Gott gerechtfertigt sei, ausspricht.

107) Zu Ephes. V, 27 bemerkt Harleß: „Wie ἁγιάσῃ so bezieht sich παραστήσῃ auf einen Act der Gegenwart, auf einen Act Christi, auf eine That, in der er seine Gemeinde vollkommen rein gemacht hat." Unsere vorliegende Stelle deutet Harleß dahin, daß die Colosser, als Versöhnte, sich Gott als heilig ꝛc. darstellen sollen „Durch den Versöhner allein werden die Versöhnten ein heiliges (ἅγιος) Opfer, als welches sie sich selbst dann Gott darbringen müssen." —

108) Diese Bedeutung spricht Bähr dem Worte h. l zu, indem er sich theils auf 1 Thessal. III, 13 und 1 Cor. I, 8, theils auf das dabei stehende ἐνώπιον beruft. Allein jene Stellen können für die unsrige um so weniger beweisen, als dort ganz andere Ausdrücke gebraucht sind, übrigens auch von einem Darstellen vor das Gericht Gottes dort eigentlich nicht die Rede ist; daß sich aus dem ἐνώπιον gleichfalls nichts schließen läßt, geht aus der Vergleichung von Ephes. I, 4 zur Genüge hervor. —

mentlichen Betrachtungsweise, nach welcher das Volk, sobald das Versöhnungsopfer für dasselbe dargebracht war, von Gott als ein heiliges und reines angesehen ward, zu erklären. Da nun Gott selber Christus zum Opfer gegeben hat, so konnte P. mit Recht zu den Colossern sagen: Gott habe sie durch jenes Opfer mit sich versöhnt und dadurch als Heilige, Makel- und Tadellose vor seinen Augen dargestellt. —

An das Bisherige knüpft der Ap. eine Bedingung: V. 23: *εἴγε ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι καὶ μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἠκούσατε, τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ τῇ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν, οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος.* Die Partikel *εἴγε* ist zwar hypothetisch, doch ohne einen wirklichen Zweifel in sich zu schließen, wie aus der Vergleichung mit Ephes. III, 3 und IV, 21 hervorgeht. „Wenn ihr nämlich, wie ich nicht anders hoffe und glaube, bleibet" ꝛc. Die in dem hiervon abhängigen Satze vorkommenden Worte können auf verschiedene Weise construirt werden: Man kann entweder *τῇ πίστει — ἑδραῖοι* zusammennehmen und davon *καὶ μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος* getrennt denken: „Wenn ihr anders gegründet und fest bleibt im Glauben, und unbewegt von der Hoffnung"; oder man kann *τῇ πίστει* gleichmäßig auf alles Folgende bis *ἐλπίδος* beziehen: „Wenn ihr anders im Glauben (oder: durch den Glauben) gegründet und fest und unbewegt von der Hoffnung bleibt"; oder endlich man verbindet *τῇ πίστει* eng mit *ἐπιμένετε* und betrachtet die folgenden Ausdrücke als zusammengehörig, so daß diese das *ἐπιμένειν τῇ πίστει* näher bestimmen: „Wenn ihr anders im Glauben bleibet (oder: verharret), gegründet und fest und unbewegt von der Hoffnung." Gegen die erste Auffassung spricht jedoch die dann nothwendige Verbindung des *τεθεμελιωμένοι* mit dem Dativ *τῇ πίστει*, statt dessen es in diesem Falle vielmehr *ἐπὶ τὴν πίστιν* (Matth. VII, 25) oder *ἐν τῇ πίστει* (Ephes. III, 17) hätte heißen müssen; außerdem aber schließt sich *μὴ μετακινού-*

μενοι als der negative Ausdruck den beiden voraufgehenden positiven Ausdrücken so eng an, daß eine Trennung derselben von einander durchaus unstatthaft erscheint. Zwar fehlt dann bei τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι die nähere Beziehung; doch hat die Ergänzung: ἐν τῇ ἐλπίδι aus dem folgenden: ἀπὸ τῆς ἐλπίδος keine Schwierigkeit. Unter den beiden dann noch möglichen Auffassungen verdient aber gewiß die letztere den Vorzug, da ἐπιμένειν schon durch sich selbst eine nähere Bestimmung verlangt, die demselben denn auch, wenn es im geistigen Sinne zu nehmen ist, immer im Dativ hinzugefügt wird; vergl. namentlich Röm. VI, 1. XI, 22. Apostgesch XIII, 43 (nach der Recepta). — Die Ausdrücke: τεθεμελιωμένοι, ἑδραῖοι und μὴ μετακινούμενοι bedürfen kaum einer weitern Erklärung; der erstere kommt im tropischen Sinne außer hier noch Ephes. III, 18 und 1 Petr. V, 10 vor; der zweite 1 Cor. VII, 37. und XV, 58. An letzterer Stelle ist der dem μὴ μετακινούμενοι ähnliche Ausdruck: ἀμετακίνητοι damit verbunden; das Zeitwort μετακινέω findet sich im N. T. nur h. l. Ueber die Negation μή bei dem Particip s. Winer's Gr. S. 399. Die Ermahnung, welche in den Worten des Ap. liegt, ist diese: Die Colosser sollen im Glauben beharren, indem sie das Ziel der Hoffnung fest im Auge behalten. Diese innige Verbindung, in welche P. hier den Glauben und die Hoffnung setzt, kann um so weniger befremden, als auf dieselbe bereits V. 4 und 5 hingewiesen ist. — Die Hoffnung, in der die Colosser fest bleiben sollen, bezeichnet der Ap. näher durch den Zusatz τοῦ εὐαγγελίου, οὗ ἠκούσατε .... i. e., die Hoffnung, welche in euch durch das von euch vernommene Evangelium gewirkt ist; durch dasselbe Evangelium, das überall verkündigt worden. Statt der gewöhnlichen Lesart: ἐν πάσῃ τῇ κτίσει haben die Codd. **A. B. C. D. F. G.** und einige andere: ἐν πάσῃ κτίσει. Nach der Regel, daß, wenn πᾶς (im Singular) die Totalität bezeichnet und also durch „ganz" zu übersetzen ist, der Artikel dabei stehe,

scheint der Artikel auch hier nothwendig stehen zu müssen. Doch ist diese Regel keinesweges ohne Ausnahmen, wenigstens fehlt der Artikel oft, sobald das dabei stehende Nomen selbst schon darauf hinweist, daß der dadurch bezeichnete Gegenstand in seiner Totalität zu nehmen ist. Deshalb darf der Artikel hier, so bedeutenden Autoritäten zufolge, gewiß mit Recht für unächt gehalten werden. — Der Ausdruck *πᾶσα κτίσις ἡ ὑπὸ τὸν οὐρανόν* erklärt sich leicht; der allgemeine Begriff *κτίσις* = Schöpfung wird durch die damit verbundenen Worte: *ἡ ὑπό* . . . . bestimmt begränzt. Die unter dem Himmel befindliche Schöpfung ist die Erde. Anders zwar erklärt Bähr den Ausdruck; er sagt *τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν* stehe für *ἐπὶ τῆς γῆς* und unter *κτίσις* sei die vernünftige Schöpfung [109]) gemeint, so daß der Sinn ist: „das Evangelium, das der ganzen vernünftigen Schöpfung auf der Erde verkündigt worden"; allein dieser Auffassung steht die Präp. *ἐν* entgegen. Weil P. sich hier dieser Präp. bedient, passen auch die Stellen, auf die sich Bähr zur Rechtfertigung seiner Erklärung beruft, nicht: 1 Petr. II, 13 hat *κτίσις* eine ganz eigenthümlich modificirte Bedeutung und Marc. XVI, 15 fehlt die Präp. *ἐν* [110]). — In den folgenden Worten: *οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος* be-

---

109) Durchaus unpassend ist es, daß Bähr unter der *κτίσις* h. l. hauptsächlich die heidnische Welt verstehen will und sich zur Rechtfertigung dieser Auffassung darauf beruft, daß die Heiden von den Juden schlechtweg בְּרִיּוֹת genannt worden sein. Mehr noch hat die Vermuthung für sich, daß Paulus durch das hinzugefügte *πάσῃ* darauf hindeuten wolle, daß — wie Böhmer sagt — das Ev. Israeliten und Heiden sonder Differenz mitgetheilt worden ist; doch möchte es auch dieser Vermuthung an hinreichendem Grunde fehlen. —

110) Es findet hier im Griech. derselbe Unterschied wie im Deutschen Statt: *κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει* heißt: Verkündigt das Ev. der ganzen Schöpfung; dieselbe Phrase mit der Präp. *ἐν* aber ist zu übersetzen: Verkündigt das Ev. in der ganzen Schöpfung.

zeichnet Paulus jenes Evangelium noch näher, als dasselbe, dessen *διάκονος* er geworden sei; als solchen nennt er sich offenbar, sofern ihm das Amt der Verkündigung des Evangeliums übertragen worden.

Die beiden Zusätze: *τοῦ κηρυχθέντος* . . . . und *οὗ ἐγενόμην* . . . . . fügt der Ap. in der Absicht hinzu, um das Evangelium, so wie es von Epaphras zu Colossä verkündigt worden war, als das einige, wahre Evangelium zu bezeichnen. Es läßt sich leicht denken, daß die Irrlehrer das Ansehen des Epaphras zu untergraben und das von ihm verkündigte Evangelium als ein falsches darzustellen bemüht gewesen sein mögen. Durchaus zweckmäßig ist es, daß der Ap. im Gegensatze hiegegen hervorhebt, jenes Evangelium sei kein anderes, als dasjenige, welches überall auf der ganzen Erde gepredigt werde, kein anderes als dasselbe, dessen Diener er selbst geworden sei. Hieraus erklärt sich zugleich, warum der Ap. dem *ἐγενόμην* mit so starkem Nachdrucke *ἐγὼ Παῦλος* voransetzt; diese letztere Bemerkung mußte aber für die Colosser um so bedeutsamer sein, als sie eine so herzliche Liebe zu dem Ap. hegten; vergl. V. 8. —

Was das Verhältniß des Bedingungssatzes *εἴγε ἐπιμένετε κ. τ. λ.* zu dem Vorhergehenden betrifft, so kann man denselben entweder auf den Begriff der Versöhnung oder auf das *παραστῆσαι* beziehen. Bähr verlangt das Letztere, indem er den Gedanken mit den Worten Erasmus so angiebt: **id futurum est, si semper eo perseveretis, quod estis professi**; der Sinn wäre demnach: „Gott wird euch einst als Heilige vor sich darstellen, wenn ihr im Glauben beharret." Allein da das *παραστῆσαι* nach der Structur des Satzes die eine natürliche Folge der Versöhnung bezeichnet, ohne welche diese gar nicht gedacht werden kann, so ist es jedenfalls willkürlich, das *εἴ γε* . . . . nur auf diese Folge zu beziehen und nicht zugleich auf den Begriff der Versöhnung. Bengel hat deshalb Recht, *εἴγε* mit *ἀποκατήλλαξεν* zu verbinden. Die Versöhnung ist ja auch

in der That — nach der Pauliniſchen Darſtellung — nur an denen vollzogen, die da glauben; der Glaube aber iſt nur dann ein wahrer Glaube, wenn er feſt und unwandelbar iſt.

Vers 24—29.

Indem Paulus zuletzt auf den Gedanken geführt worden, daß er ein Diener des Evangeliums ſei, ſo verweilt er noch bei dieſem Gedanken, indem er in den folgenden Verſen von ſeinem Leiden und ſeiner Thätigkeit in der ihm übertragenen *διακονία* redet.

V. 24 ſpricht P. zuerſt von ſeinen Leiden: *νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν, καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία.* Mehrere Codd. (D*. E. F. G.), die Vulgata und einige Väter laſſen dieſen Vers mit dem Relativum *ὅς* anfangen, wodurch ſich derſelbe dem vorhergehenden Vers enger anſchließt. Da ſich dieſes *ὅς* jedoch in den bedeutendſten Autoritäten nicht findet, ſo iſt wohl mit Recht anzunehmen, daß es aus Verſehen durch eine Verdoppelung der letzten Buchſtaben des Wortes: *διάκονος* in den Text gekommen iſt. — Die Partikel *νῦν* darf nicht für bedeutungslos angeſehen werden; der Ap. bedient ſich derſelben, um das folgende *χαίρω* . . . . . als ein Gegenwärtiges hervorzuheben; doch würde es unrichtig ſein, dieſe Zeitpartikel ſo zu urgiren, als hätte der Apoſtel an eine frühere Zeit gedacht, wo die Freude, von der er hier redet, nicht in ihm geweſen ſei. Hatte P. zuvor ausgeſprochen, daß er überhaupt ein Diakonos des Ev. geworden, ſo will er jetzt von ſeinem gegenwärtigen Zuſtande in dieſer ſeiner Diakonie reden und darum beginnt er mit *νῦν* [111]). — Die

---

111) Bähr ſagt: *νῦν* bezeichnet, wie das lat. jam, den nachdrucksvollen Uebergang, was Lücke (in ſeinem Weihnachtsprogramm

folgenden Worte: *χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν* (das Pronomen *μου* nach *παθήμασιν* findet sich nur in einigen unbedeutenden Autoritäten und ist ohne Zweifel als unächt zu betrachten) lassen sich auf verschiedene Weise construiren. Es ist nämlich sowohl ungewiß, in welchem Sinne *ἐν* mit *χαίρω* zu verbinden ist, als auch, ob *ὑπὲρ ὑμῶν* auf *χαίρω* oder auf *παθήμασιν* bezogen werden soll. Die Worte *ἐν τοῖς παθήμασιν* können entweder das Object ausdrücken, worauf die Freude des Apostels gerichtet ist, oder auch die Verhältnisse, in denen er sich freuet. Geht man von der letztern Auffassung aus, so kann man demnach entweder erklären: „Ich freue mich in meinen Leiden *ὑπὲρ ὑμῶν*; oder: Ich freue mich in meinen Leiden, die ich *ὑπὲρ ὑμῶν* zu erdulden habe." In dem erstern Falle würde die Bedeutung von *ὑπέρ* an sich klar sein: *ὑπὲρ ὑμῶν* wäre nämlich zu übersetzen: „um euretwillen"; in dem zweiten Falle jedoch ist die Bedeutung von *ὑπέρ* unsicher; da *τὰ παθήματα ὑπὲρ ὑμῶν* entweder: „die Leiden, die ich an eurer Statt"; oder: „die ich um euretwillen"; oder: „die ich zu eurem Besten zu tragen habe", bezeichnen kann. — Dieselbe Unsicherheit in der Erklärung zeigt sich auch dann, wenn die Worte *ἐν τοῖς παθήμασιν* als das Object mit *χαίρω* verbunden werden. — Bähr, welcher die erstere Auffassungsweise der Präp. *ἐν* für die richtige hält, führt als Grund dafür an, daß das Object von *χαίρειν* beinahe in allen Stellen des N. T. mit *ἐπί* (bei Joh. mit *διά*) bezeichnet wird, wogegen Luk. VI, 23 *χαίρειν* mit *ἐν* von der Zeit stehe. Diese Bemerkung ist zwar richtig, allein Luc. X, 20

1833) dahin näher bestimmt: Particula *νῦν* aliquid habet consecutionis, et quidem ita, ut Paulus dicat, se, quum de laetissimis laborum suorum etiam apud Colossenses fructibus audiverit, ob id ipsum gaudere de calamitatibus ex illa re sibi ortis. Allein daß die Leiden des Apostels bereits bei den Colossern gute Frucht getragen, davon sagt derselbe nichts.

und Phil. I, 18 ist χαίρειν mit ἐν τουτῷ verbunden, in dem Sinne: „darüber freuet euch"; auch construirt P. das synonyme Wort: καυχᾶσθαι gewöhnlich mit ἐν. Deshalb läßt sich aus grammatischen Gründen hier nicht entscheiden. Dagegen ist nicht zu leugnen, daß der Gedanke kräftiger und ausdrucksvoller ist, wenn ἐν τοῖς παθ. als Object der Freude gefaßt wird [112]). Es ist dem christlichen Sinne eigen, nicht nur sich in den Leiden die Freude zu bewahren, sondern die Leiden selbst als Gegenstand der Freude und des Rühmens zu betrachten; Apostelgesch. V, 41. Röm. V, 3. Hat man ein Recht dazu, den inhaltsvolleren Gedanken dem Ap. zuzuschreiben, so ist ἐν τ. παθ. als Object zu χαίρω zu betrachten. — Es fragt sich ferner, ob ὑπὲρ ὑμῶν mit χαίρω oder mit παθήμασιν zu verbinden ist. Da bei der erstern Verbindung die Leiden, deren sich der Ap. freuet, zu wenig bestimmt sind, und die Worte, die ein Leiden ausdrücken, im N. T. oft mit der Präp. ὑπέρ construirt werden [113]), so verdient die letztere Auffassung den Vorzug. Das Fehlen des Artikels τοῖς vor ὑπὲρ ὑμῶν läßt sich hiegegen um so weniger geltend machen, als es den neutestamentlichen Schriftstellern nicht ungewöhnlich ist, ein aus einem Verbum abgeleitetes Nomen unmittelbar mit der Präpos. zu verbinden, mit welcher das Verbum construirt wird (vergl. 2 Cor. VII, 7. und Ephes. III, 13?). Unsicher erscheint es nun aber ferner, in welchem Sinne hier die Präp. ὑπέρ in der Verbindung mit τοῖς παθήμασιν zu nehmen ist; ὑπέρ hat bekanntlich folgende drei Bedeutungen: 1) **loco**, 2) **in commodum** und 3) **propter**; unter τὰ παθήματα ὑπὲρ ὑμῶν können hier also entweder die Leiden, die ich statt eurer,

---

112) Lücke: concedent omnes, majus ac fortius dicere Paulum, se de ipsis calamitatibus gaudere, quam si inter calamitates, nescio de qua alia re, laetatus fuisset. —

113) Apg. V, 41. IX, 16. 2 Cor. I, 6. Phil. I, 29. (Ephes. III, 13?) u. a. m.

oder die Leiden, die ich zu eurem Besten, oder endlich die Leiden, die ich um euretwillen erdulde, verstanden werden. Die erstere Auffassung findet sich bei mehreren katholischen Auslegern; darnach jedoch würde sich hier eine Idee ausgesprochen finden, die der Anschauungs- und Darstellungsweise der neutestamentlichen Schriftsteller durchaus fremd ist [114]). Ist demnach die erste Auffassungsweise zurückzuweisen, so kann man bei der genauern Bestimmung des Begriffs: *τὰ παθήματα ὑπὲρ ὑμῶν* entweder die Veranlassung der Leiden des Ap. oder die Folgen derselben ins Auge fassen. Das Erstere thut Rückert, indem er zu Ephes. III, 1 die Bemerkung macht: „Paulus nennt sich den Gefesselten um der Heiden willen. Dies war er in der That, denn die meisten Verfolgungen, die er erfuhr, vornehmlich seine Gefangenschaft in Jerusalem und Rom, trafen ihn nicht darum, weil er ein Christ war, sondern weil er das Christenthum zu den Heiden trug und diese von den Fesseln des Judenthums frei erhielt. Aus gleichem Grunde sagt er Col. I, 24 *τὰ παθήματα ὑπὲρ ὑμῶν*.“ Allein die Vergleichung von Phil. I, 12 ff. 2 Timoth. II, 10. 2 Cor. I, 6 zeigt, daß der Apostel bei seinen Leiden weniger an die Veranlassung, als an die vortheilhaften Folgen, die den Gläubigen aus denselben erwuchsen, dachte; darum ist es auch hier gerathener anzunehmen, daß Paulus seine Leiden als *παθήματα ὑπὲρ αὐτῶν* bezeichnet, indem er die Folgen derselben im Auge hat; so daß also *ὑπὲρ ὑμῶν* durch **in vestrum commodum** zu erklären ist. Bedenkt man nun,

---

114) Die katholische Auffassungsweise widerstreitet dem evangelischen Bewußtsein zu sehr, als daß man sie dem Ap. zusprechen könnte; selbst, wenn man sie dahin modificirt, daß die Leiden des Ap. insofern als stellvertretend angesehen werden können, als die Vollendung des Reiches Gottes an ein gewisses Maaß von Leiden der Christen gebunden ist und demnach die Leiden der Christen durch die des Apostels ermäßigt wurden, darf man *ὑπέρ* h. l. doch nicht durch loco übersetzen, da auch dieser Gedanke bei dem Apostel nirgends hervortritt.

daß Paulus zu einer Gemeinde redet, die vornehmlich aus Heidenchristen bestand, so darf man wohl annehmen, daß er seine Leiden nicht blos deshalb *παθήματα ὑπὲρ ὑμῶν* nennt, weil die Christen überhaupt durch die Standhaftigkeit und Freudigkeit, mit der er sie ertrug, in ihrem Glauben an Christus gefördert wurden, sondern vornehmlich, weil durch dieselben das Princip, nach welchem er als Apostel des Herrn wirkte und den Heiden das Evangelium verkündigte, bekräftigt ward und die heidenchristlichen Gemeinden also in ihrem eigenthümlichen Wesen, in ihrer evangelischen Freiheit befestigt wurden. — Bei der Verbindung des *ὑπὲρ ὑμῶν* mit *τὰ παθήματα* ist es nothwendig *ὑμῶν* in weiterer Beziehung, als nur auf die Leser des Briefes aufzufassen, obwohl mehrere Ausleger der Meinung sind, daß P. dabei nur die Colosser im Auge habe; denn wie sollte der Ap. seine Leiden als solche, die er gerade *ὑπὲρ τῶν ἐν Κολοσσαῖς* erdulde, ansehen? Zwar redet er sie dadurch zunächst an, doch gewiß nur, sofern er sie als einen Theil der Heidenchristen ansieht und in dem *ὑμῶν* alle übrigen Gemeinden, die auf das Paulinische Princip gegründet waren, mit einschließt, so daß *τῶν ἐθνῶν*, welches Ephes. III, 1 dabei steht, auch hier hinzugedacht werden muß. Diese Auffassung rechtfertigt sich übrigens auch aus dem Zusammenhange, da Paulus in dem Folgenden deutlich genug von dem Verhältniß der Heiden zu dem Evangelium redet. —

Die Partikel *καί*, durch welche Paulus den folgenden Satz mit dem vorhergehenden verbindet, drückt nur die einfache Verknüpfung der beiden Sätze aus und darf weder durch *ἀλλά* (Bengel) noch durch *καὶ γάρ* (Bähr) erklärt werden [115]). Das Verhältniß der in den beiden Sätzen

---

115) Lücke's Meinung: „Hoc sibi vult, opinor, apostolus, non ad Colossenses solum, sed ad totam omnino ecclesiam sua pertinere *παθήματα*" ist nur dann zulässig, wenn das voraufgehende *ὑμῶν* blos auf die Colosser bezogen wird.

enthaltenen Gedanken zu einander läßt sich erst nach der Erklärung dieses zweiten Satzes bestimmen. Das Verbum ἀνταναπληρῶ, für welches die Codd. F. G. rc. das Simplex: ἀναπληρῶ [116]) lesen, und das im N. T. nur hier vorkommt, läßt sich auf verschiedene Weise erklären, je nachdem man ἀντι entweder in der Bedeutung der Stellvertretung oder in der der Vergeltung nimmt. In der erstern Bedeutung wird ἀντι besonders von mehreren katholischen Auslegern verstanden; natürlicher erscheint es jedoch schon von vorn herein, hier den zweiten Begriff vorwalten zu lassen. Diese Auffassung findet sich auch bei den meisten Auslegern, indem sie ἀνταναπληρῶ durch **vicissim suppleo** übersetzen. Worauf aber in diesem Falle die Vergeltung zu beziehen sei, darüber sind gleichfalls verschiedene Ansichten möglich; man kann entweder an eine Vergeltung für die Leiden, die der Apostel durch seine frühere Feindschaft gegen die Christen über diese gebracht hatte, oder an die Vergeltung für die Leiden, welche Christus zum Besten der Menschen auf sich genommen hatte [117]), oder endlich — was dem Zusammenhange nach noch näher liegen würde — an eine Vergeltung für die Gnade, die dem Apostel durch die Berufung zu einem διάκονος τοῦ εὐαγγελίου zu Theil geworden, denken. Allein es fragt sich, ob die Präp. ἀντι überhaupt in einem solchen Sinne zu urgiren ist; zwar darf man sie keineswegs für bedeutungslos ansehen [118]), doch liegt die Annahme nahe, daß jene Präposition dem Verbum nur vorgesetzt ist, um den in dem Verbum an sich schon lie-

---

116) Diese Lesart erklärt sich leicht aus der Ungebräuchlichkeit des Compositums.

117) Diese Beziehung vertheidigt Bähr, indem er Gerhard's Worte: Cum Christus pro me redimendo passus sit, aequum est, me vicissim pro illius gloria illustranda et evangelio divulgando pati (conf cathol. p. 1309) anführt.

118) Dies thun mehrere Ausleger, namentlich Elsner, indem sie sich auf Phil. II, 30 berufen.

genden Begriff noch stärker hervorzuheben (s. die Bemerkung zu ἀποκαταλλάσσειν V. 20). Diese Annahme rechtfertigt sich vollkommen durch die Vergleichung der classischen Stellen, in denen das Verbum vorkommt. Mit Recht bemerkt deshalb Lücke (in seinem Weihnachtsprogramm vom Jahre 1833): „ἀναπληροῦν est simpliciter implere aliquid, ita ut nihil desit; ἀνταναπληροῦν vero implere cum relatione ad aliquid“; diese relatio ist nun keine andere, als die auf den vorherigen Mangel; obgleich diese Relation auch schon in dem Simplex liegt, so wird dieselbe durch ἀντι doch noch stärker betont: „Poterat Paulus eodem fere sensu scribere ἀναπληροῦν, sed argutius atque expressius scripsit ἀνταναπληροῦν“ (Lücke). — Das Object zu ἀνταναπληρῶ ist τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ. Aus der Vergleichung sämmtlicher Stellen des N. T. (außer in den Paulinischen Briefen kommt der Ausdruck ὑστέρημα nur noch Luk. XXI, 4 vor), wo ὑστέρημα (oder im Plural ὑστερήματα) steht, geht hervor, daß dasselbe = defectus, Mangel ist; dasjenige, was als mangelhaft bezeichnet wird, steht im Genitiv dabei (vergl. Phil. II, 30. 1 Thessal. III, 10); ὑστερήματα τῶν θλ. sind demnach: „ea, quae a calamitatibus (apostolum) deficiunt“ (Lücke). Was ist nun aber unter αἱ θλίψεις τοῦ Χριστοῦ zu verstehen? Man kann diesen Ausdruck auf dreifache Weise auffassen; entweder so, daß er die Trübsale Christi — die Christus erduldet hat — oder die Trübsale der Christen, oder endlich die Trübsale des Apostels bezeichnet. Nach der ersten Auffassung würde P. voraussetzen, daß die Leiden Christi nicht hinreichend gewesen seien zur vollständigen Erlösung und Versöhnung der Menschen und behaupten, daß der an ihnen haftende Mangel durch seine, des Apostels, Leiden ausgefüllt werde [119]).

---

119) So erklären mehrere katholische Ausleger, indem sie übersetzen: quae Christus perpessus est; so gefaßt dient ihnen diese Stelle zur Rechtfertigung ihrer Lehre von dem thesaurus der guten Werke ihrer Heiligen.

Allein weder jene Voraussetzung noch diese Behauptung findet sich sonst bei Paulus — oder bei irgend einem andern Apostel — angedeutet; vielmehr widerspricht Beides der apostolischen Anschauungsweise (die sich auch hier V. 20 u. 22 deutlich genug zu erkennen giebt) aufs aller entschiedenste; dazu kommt, daß man den Begriff des *ἀνταναπληροῦν* (implere aliquid ita, *ut nihil desit*) auf willkürliche Weise abschwächen muß, wenn jene Auffassung auch nur einigermaßen haltbar sein soll [120]). Eben dieses spricht aber auch gegen die zweite Auffassung, denn abgesehen davon, daß der Ap. sonst seine Leiden niemals als stellvertretende bezeichnet, durch welche Andere der Leiden überhoben werden, und demnach die Bemerkung Bengel's: **Fixa est mensura passionum, quas tota exantlare debet ecclesia; quo plus igitur Paulus exhausit, eo minus et ipsi posthac et ceteris relinquitur**, nicht hieher paßt, würde P. durch den Ausdruck *ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα* in der That doch mehr sagen, als er mit Recht behaupten konnte, da durch sein Leiden das den Christen bestimmte Maß der Leiden keineswegs ausgefüllt wurde. So bleibt denn nur die dritte Auffassung als möglich übrig, nach der Paulus nur von seinen eignen, ihm bestimmten, Leiden redet und zwar so, daß er die Trübsale, die er damals zu erdulden hatte, als solche bezeichnet, durch welche der bisherige Mangel ausgefüllt wird. Richtig erklärt demnach Bähr den Gedanken des Ap., indem er sagt: „Da Paulus wußte, daß er, wie Andere, durch viel Leiden und Trübsal müsse ins Reich Gottes eingehen, daß aber auch

---

120) Hier ist auch die Auffassung des Photius zu erwähnen, der unter *ὑστερήματα τῶν θλ. Χρ.* die Leiden, welche Christus bei längerem Leben erduldet haben würde, versteht. Diese Erklärung ist jedoch gleichfalls unhaltbar, da bei derselben nicht nur willkürliche Ergänzungen gemacht werden müssen, sondern auch *τὰ ὑστερήματα* in einem Sinne genommen wird, der sich nicht rechtfertigen läßt; vergl. Bähr z. d. St. und Lücke a. a. O. —

dieser Zeit Leiden nicht werth sind der Herrlichkeit, die an uns soll offenbar werden, so freuete er sich, daß er jetzt das Maß seiner Leiden voll mache, wodurch er zur Herrlichkeit eingehen und die Gläubigen in ihrem Glauben gestärkt würden." Ist nun dies die richtige Erklärung, so widerlegt sich auch daraus die Ansicht, nach welcher das *ἀντι* in dem Worte *ἀνταναπληρῶ* den Begriff der Stellvertretung in sich tragen soll. — Nun aber fragt sich, in welchem Sinne Paulus seine Trübsale *θλίψεις τοῦ Χριστοῦ* nenne. Daß der Genitiv *τοῦ Χριστοῦ* dazu dienen soll, die Leiden des Ap. als solche zu bezeichnen, die er als Christ zu erdulden habe, ist offenbar, allein über die genauere Bestimmung des Verhältnisses dieses Genitivs zu dem denselben regierenden Nomen kann man zweifelhaft sein. Dieses Abhängigkeitsverhältniß kann ein weiteres oder engeres sein. Geht man von der Voraussetzung aus, daß hier jenes stattfindet, so kann man geneigt sein, den Genitiv durch: propter Christum zu übersetzen; allein es findet sich kein Beispiel, durch welches sich diese Erklärung rechtfertigen ließe; alle Stellen, auf welche sich die Ausleger zu diesem Zwecke berufen haben, als Ephes. III, 1. 2 Tim. I, 8. Philem. 9. 13. 2 Cor. I, 5 sind der Art, daß der in ihnen vorkommende Genitiv sich ganz wohl auf eine andere, dem natürlichen Begriffe des Genitivs entsprechendere Weise erklären läßt. In den Stellen Ephes. III, 1. 2 Tim. I, 8. Philem. 9 nennt Paulus sich einen *δέσμιον Ἰησοῦ Χριστοῦ*; dieser Ausdruck kann ohne Schwierigkeit so gefaßt werden, daß Paulus sich dadurch als einen „Gefesselten Jesu Christi, d. h. dem Christus selbst die Fesseln angelegt hat", bezeichnet [121]). Nach der Analogie dieser Stellen kann

121) Noch besser scheint es mir zu sein, jenen Ausdruck so zu erklären, daß der Genitiv *Ἰησοῦ Χριστοῦ* das Verhältniß der Angehörigkeit bezeichnet, so daß Paulus, wenn er sich *ὁ δέσμιος Ἰησοῦ Χριστοῦ* nennt, damit ausdrücken will, daß er als der Gefesselte Jesu Christo angehört.

man αἱ θλίψεις τοῦ Χριστοῦ erklären: „Die Leiden, die Christus dem Apostel auferlegt, wie Lücke übersetzt: afflictiones, quae Paulo apostolo, Christo auctore et auspice Christo, perferendae erant. Doch darf man zu dieser Erklärung erst dann seine Zuflucht nehmen, wenn sich der Genitiv hier nicht einfach als Subjectsgenitiv ansehen läßt. Als solchen faßt ihn nach dem Vorgange mehrerer älterer Ausleger Bähr, indem er sagt: „In wiefern Christus in den Herzen der Gläubigen wohnt und Paulus sagen konnte: Ich lebe, aber nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir, in wiefern die Gläubigen Glieder an ihm, dem Haupte, und also mit ihm aufs innigste verbunden sind, Ein Ganzes mit ihm ausmachen; in sofern sind die Leiden der Gläubigen Christi Leiden selber; denn leidet Ein Glied, so leidet auch das Haupt mit." Darnach würde also P. seine Leiden θλίψεις τοῦ Χριστοῦ nennen, weil Christus sie mit ihm erduldet. Zur Rechtfertigung dieser Auffassung beruft sich Bähr auf Apg. IX, 4. 5. Hebr. XI, 26. 2 Cor. I, 5 und Offenb. Joh. I, 9. Diese Stellen beweisen jedoch nicht, was sie beweisen sollen. Apg. IX, 4. 5 sagt Christus zu Paulus: τί με διώκεις; so konnte der Herr, indem er sich dem Paulus offenbarte, mit Recht sprechen, da ja Paulus aus Haß gegen Christus die Christen verfolgte und das Reich Christi zu zerstören suchte; seine Verfolgung war in der That gegen Christus selbst gerichtet, wiewohl sie nur dessen Werk und Jünger treffen konnte [122]). Daraus jedoch, daß man mit Recht sagen kann, Christus werde auch

---

122) Dieser Ausdruck bedarf also schwerlich einer solchen Rechtfertigung, wie Lücke giebt, indem er sagt: Potuit quidem Paulus in visione quasi praesentem Christum ita sibi exprobrantem audire: τί με διώκεις; sed hoc quum visionis est, tum figuratae orationis et insolentioris. Abgesehen davon, daß das quasi nicht hieher paßt, sehe ich auch keinen Grund, jene Redeweise als eine ungewöhnliche und bildliche zu bezeichnen.

in seinem verklärten Zustande noch verfolgt, rechtfertigt es sich noch keinesweges, von Trübsalen zu reden, denen Christus auch jetzt noch unterworfen ist; noch weniger eignet sich zur Rechtfertigung jener Erklärung Hebr. XI, 26; 2 Cor. I, 5 können die Worte: *περισσεύει τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ* mit Winer (Gr. S. 158) erklärt werden: „Die Leiden, welche Christus erduldet hatte, nämlich von den Feinden der göttlichen Wahrheit, die erneuern sich an uns." Die Stelle: Offenb. Joh. I, 9 endlich kann um so weniger etwas beweisen, als die Lesart schwankend ist. Statt der gewöhnlichen Lesart: *κοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει — — Ἰησοῦ Χριστοῦ* haben mehrere Autoritäten: *συγκοινωνος ἐν τῇ θλίψει — — ἐν Ἰησοῦ* (was Lachmann sogar in den Text aufgenommen hat); doch selbst bei der gewöhnlichen Lesart zwingt nichts dazu, die Worte so zu verstehen, als nenne Johannes sich einen Genossen der Leiden, welche Christus in seinem verklärten Zustande zu ertragen habe, sondern sie können entweder mit Lücke erklärt werden: **de consortione calamitatum etc., quae ex auctoritate Christi pendent**; oder, was noch näher liegt, so, daß Johannes sich dadurch als einen Genossen der Trübsal, die Christus einst erlitten hat, bezeichnet. — So findet also jene Anschauungsweise, nach welcher die Gemeinschaft zwischen Christus und den Gläubigen im Leiden so aufgefaßt wird, daß, wenn der Jünger Trübsale hat, Christus diese mit ihm theilt, in der Schrift keine Bestätigung; vielmehr wird in derselben jene Gemeinschaft immer so dargestellt, daß, was Einer, als ein Jünger Christi duldet, ein Theilnehmen desselben an dem Leiden ist, was den Herrn selber betroffen hat. Diese Anschauungsweise liegt, wie schon bemerkt, den Worten Offenb Joh. I, 9 zu Grunde; sie spricht sich aufs deutlichste in allen den Stellen aus, in denen das Leiden, welches den Jüngern des Herrn von der Welt bereitet wird, als ein Mitleiden mit Christo dargestellt wird: z. B. Röm. VIII, 17. (*εἴπερ συμπάσχομεν*) Phil. III, 10 (*κοινωνία τῶν παθη-*

μάτων αὐτοῦ) 1 Petr. IV, 13 (καθὸ κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν); von ihr aus ist auch Hebr. XIII, 13: τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες zu verstehen, was Winer und Lücke mit Recht erklären: „Die Schmach, die einst Christus trug, ebenfalls tragend"; und eben dasselbe gilt auch von den Worten: περισσεύει τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ εἰς ἡμᾶς, die am besten übersetzt werden: „Dieselben Leiden, die Christus einst erduldete, finden auch bei uns reichlich statt." Warum sollte sich nun der Ausdruck θλίψεις τοῦ Χριστοῦ hier nicht auf dieselbe Weise erklären lassen? Paulus meint bei diesen Worten offenbar seine eignen Leiden, diese nennt er Trübsale Christi, weil es dieselben Leiden waren, von denen Christus betroffen worden war. Die Leiden der Jünger Christi waren ja auch in der That ihrem Wesen nach keine andern, als die Leiden Christi, denn die Verfolgungen, die sie zu erdulden hatten, waren nicht in einem Privathasse gegen ihre Person, sondern in dem Hasse der Welt gegen Christus begründet. Diese Auffassungsweise liegt offenbar der Erklärung: **calamitates similes illis, quas Christus perpessus est**, die sich bei einigen Auslegern findet, zu Grunde; doch ist diese Uebersetzung ungenau, da das Verhältniß zwischen den Leiden Christi und denen seiner Jünger bei derselben zu äußerlich und unbestimmt aufgefaßt ist. Da sich nun diese Erklärung nicht nur durch die Analogie so vieler Schriftstellen, sondern auch sprachlich rechtfertigt, indem der Genitiv τοῦ Χριστοῦ dabei als einfacher **Genitivus subject.** genommen wird, so darf sie gewiß für die richtige angesehen werden.

Dem Bisherigen fügt der Ap. die Worte: ἐν τῇ σαρκί μου und ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ hinzu. Diese Worte können auf eine dreifache Weise mit dem Vorhergehenden verbunden werden. Entweder kann man Beides mit θλίψεις τοῦ Χριστοῦ, oder mit dem Verbum ἀντανα-πληρῶ, oder das Erste (ἐν τῇ σαρκί μου) mit jenem, das Zweite (ὑπὲρ τ. σώμ. αὐτοῦ) mit diesem verbinden. Am

meisten hat die erste Construction gegen sich; sie ist nicht nur grammatisch hart, sondern erzeugt auch eine unleidliche Tautologie, da die θλίψεις τοῦ Χριστοῦ ja keine andern sind, als solche, die auch θλίψεις ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ genannt werden können. — Von grammatischer Seite empfiehlt sich die zweite Verbindung am meisten, nur ist hiebei die Schwierigkeit nicht zu verkennen, daß P. dann gar nicht anzudeuten scheint, daß er unter den θλίψεις τοῦ Χριστοῦ seine eignen Trübsale meine; doch geht dies auch ohne eine bestimmte Hinweisung schon aus dem Gedankenzusammenhange selbst hervor. Die dritte Constructionsweise hat nur die grammatische Härte gegen sich, die jedoch, namentlich im N. T. nicht ohne Beispiel ist; für dieselbe ist anzuführen, daß bei ihr der Gedanke des Apostels desto klarer hervortritt. Mit unzweifelhafter Sicherheit läßt sich hier schwerlich entscheiden [123]). — Die Worte: ἐν τῇ σαρκί μου sind nach Analogie der Stellen: Gal. VI, 17 und 2 Cor. IV, 10 zu übersetzen: „An meinem Fleische." [124]) Der Ap. weist dadurch auf seine Gefangenschaft hin, in der er sich bei Abfassung des Briefes befand und bezeichnet seine Leiden als solche, die nur sein äußerliches Leben betreffen. In dem Zusatze ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ darf ὑπέρ offenbar nicht in der Bedeutung der Stellvertretung genommen werden, es ist vielmehr durch: in commodum zu übersetzen. — Was unter dem Leibe Christi zu verstehen sei, sagt P. selbst, indem er hinzufügt: ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία [125]), wobei das zu

---

123) Bähr, Böhmer und Steiger erklären sich für die Verbindung mit θλίψεων τοῦ Χριστοῦ.

124) Steiger will dagegen die ursprüngliche Bedeutung von ἐν festhalten; er übersetzt, indem er den Ausdruck: Leiden Christi, eben so erklärt, wie Bähr: „die Leiden, die Christus in meinem Fleische für seinen Leib leidet." Bähr dagegen übersetzt: „an meinem Fleische"; allein, was soll man sich unter Leiden, die Christus an dem Fleische des Ap. erduldet, vorstellen?

125) Die Variante: ὅς statt ὅ, die sich in einigen Codd. von un-

V. 18 Bemerkte zu vergleichen ist. Was das Verhältniß dieses zweiten Satzes zu dem vorhergehenden, mit dem er durch *καί* verbunden ist, betrifft, so ist er als Exegese jenes zu fassen, indem durch denselben theils die *παθήματα* näher bestimmt werden als *τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ* (*ἐν τῇ σαρκί μου*), theils der in *ὑπὲρ ὑμῶν* liegende Begriff in den Worten: *ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ* eine weitere Ausdehnung erhält. Aus diesem Verhältnisse ergiebt sich, daß *χαίρω* dem Sinne nach mit hinüberzuziehen ist zu dem *ἀνταναπληρῶ*. — Zur Erklärung des ganzen Verses möge folgende Paraphrase dienen: Nun freue ich mich der Leiden, die ich zu eurem Besten erdulde, und ergänze mit Freuden das, was noch mangelt an den Trübsalen, die ich als ein Jünger Christi, ihm nachfolgend in seinen Leiden, zu ertragen habe an meinem Fleische, zum Besten seines Leibes, welcher ist die Gemeinde. —

Von der Erwähnung seiner Leiden kehrt der Ap. sogleich wieder zu dem Gedanken an seine Diakonie zurück. Während er sich vorher als einen Diakonos des Evangeliums bezeichnet hat, nennt er sich V. 25 einen *διάκονος τῆς ἐκκλησίας*: *ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ, τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς, πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.* Ein *διάκονος τῆς ἐκκλησίας* war P., sofern er ein Diener des Evangeliums (V. 23) war; denn, wenn er das Evangelium verkündigte, so geschah dies im Dienste der Gemeinde, zu ihrer Förderung [126]). Dieser *διάκονος* ist Paulus geworden, wie er sagt: *κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς.* Das Wort *οἰκονομία* bezeichnet ursprünglich die Thätigkeit oder das

---

tergeordnetem Range befindet, ist wohl nur aus einem Versehen zu erklären. Die Beziehung des Relativs auf *αὐτοῦ* (*Χριστοῦ*) giebt durchaus keinen Sinn. —

126) Grotius: Qui evangelio servit, idem ecclesiae servit; nam evangelium datum est colligendae et servandae ecclesiae causa.

Amt eines *οἰκόνομος*, i. e. eines Hausverwalters, der im Namen des Herrn das Hauswesen unter sich und zu verwalten hat; vergl. Luc. XVI, 2. Doch tritt diese bestimmte Beziehung auf ein Hauswesen in dem Worte zuweilen zurück und es wird überhaupt von der Verwaltung anvertrauter Güter, ja in noch allgemeinerem Sinne von Verwaltung, Einrichtung überhaupt gebraucht. In der vorliegenden Stelle läßt sich indeß die ursprüngliche Bedeutung festhalten, denn, wie Bähr richtig bemerkt: „Gott oder Christus wird als der Herr des Hauses (der Gemeinde) gedacht, die Apostel sind die Verwalter, die die Hausgenossen mit allem Nöthigen zu versehen und mit dem, was ihnen anvertraut ist, gut zu schalten, d. h. treu zu sein haben"; vergl. 1 Petr. IV, 10 und 1 Cor. IV, 1, wo Paulus sich einen: *οἰκόνομος μυστηρίων θεοῦ* nennt. Zwar scheint der Zusatz *τοῦ θεοῦ* darauf hinzuweisen, daß jener Ausdruck hier in seinem allgemeinsten Sinne zu nehmen sei und also die anordnende Thätigkeit Gottes bezeichne; allein dies verbietet doch das folgende: *τὴν δοθεῖσάν μοι*. Zur Erklärung dieser auffallenden Verbindungsweise kann die Vergleichung der beiden Stellen: Röm. XV, 15 und 1 Cor. III, 10 dienen. An diesen beiden Stellen bedient sich P. des Ausdrucks *χάρις*, womit er, wie bekannt, gleichfalls sein Apostelamt bezeichnet. An der erstern Stelle nun heißt es: *ἡ χάρις, ἡ δοθεῖσά μοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ*; an der zweiten aber: *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ, ἡ δοθεῖσά μοι*; dieser letztere Ausdruck darf nicht ohne Weiteres als gleichbedeutend mit jenem genommen werden, so daß man sagen könnte, der Genitiv *τοῦ θεοῦ* stehe für: *ὑπὸ τοῦ θεοῦ*, vielmehr ist er daraus zu erklären, daß der Ap. sein Apostelamt *χάρις* nennt, sofern es ihm durch die Gnade Gottes anvertrauet war. Indem der Apostel nun die Thätigkeit Gottes, durch die ihm das Amt zugetheilt worden, im Auge hat, nennt er dieses selbst: *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ, ἡ δοθεῖσά μοι*; indem ihm aber diese in seinen Gedanken mehr zurücktritt, bedient er sich

jenes anderen Ausdrucks. So erklärt sich auch hier der Ausdruck: ἡ οἰκονομία τοῦ θεοῦ, ἡ δοθεῖσά μοι. Da dem Ap. das Amt des οἰκόνομος durch die οἰκονομία τοῦ θεοῦ übertragen ist und er eben dieses besonders im Gedanken hat, so bezeichnet er jenes Amt selbst durch: οἰκονομία τοῦ θεοῦ, dem er dann, da dieser Ausdruck für sich mißverständlich sein würde, ἡ δοθεῖσά μοι hinzufügt. — Die Worte εἰς ὑμᾶς können ihrer Stellung nach zwar mit dem Folgenden verbunden werden; natürlicher aber ist es doch, sie mit τὴν δοθεῖσάν μοι zu verbinden, in der Bedeutung: „in Beziehung auf euch" oder „an euch." Diese Construction rechtfertigt sich überdies durch die Vergleichung von Ephes. III, 2, einer Stelle, die hier überhaupt zu berücksichtigen ist. Mit Recht macht auch hier, wie bereits zu ὑπὲρ ὑμῶν V. 24, Flatt darauf aufmerksam, daß sich ὑμᾶς nicht allein anf die Colosser und Laodiceer, sondern auf die Heiden überhaupt bezieht. —

An das Bisherige schließt sich der Infinitiv πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ an, der als Infinitiv der Absicht entweder von τὴν δοθεῖσάν μοι abhängig gedacht werden kann, um anzuzeigen, in welcher Absicht dem Ap. das ihm anvertraute Amt übergeben worden, oder auf ἧς ἐγενόμην διάκονος zurückzubeziehen ist, so daß er angiebt, zu welchem Zwecke P. ein διάκονος der Kirche geworden ist. Die letztere Construction ist wohl vorzuziehen, da das ἧς ἐγ. διάκ. den Hauptgedanken des Satzes enthält. Die Bedeutung des Ausdrucks: πληροῦν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ist sehr schwankend. Die einzige Stelle im N. T., die sich mit dieser vergleichen läßt, ist Röm. XV, 19, wo es heißt: ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ — — μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. Ließe es sich nun auch denken, daß dies für: πᾶσαν τὴν γῆν πεπληρωκέναι τοῦ εὐαγγελίου (vergl. Apg. V, 28) gesetzt ist; so kann doch eine solche Erklärung an unsrer Stelle nicht stattfinden, da hier eine Hinweisung auf das Oertliche ganz fehlt; eben dadurch wird

dieſelbe aber auch an jener Stelle mehr als unwahrſcheinlich. Die Ausleger haben nun auf verſchiedene Weiſe zu helfen geſucht: de Wette nimmt πεπληρωκέναι an beiden Stellen in der Bedeutung: „ausrichten", indem εὐαγγέλ. (oder h. l. λόγον τοῦ θεοῦ) als ein Dienſt gedacht werde; eben ſo Wahl, der erklärt: iustitionem τοῦ λόγ. τ. θεοῦ absolvere. Allein kann auch τὸ εὐαγγέλιον das Amt der evangeliſchen Verkündigung bezeichnen, ſo doch ſchwerlich der Ausdruck: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Calixt nimmt λόγος τ. θ. als göttliche Verheißung, eine Bedeutung, die jenes Wort allerdings nicht ſelten hat, dann erklärt ſich πληροῦν leicht; der Inhalt der Verheißung wäre nach dem Folgenden, die Berufung der Heiden zur Theilnahme an dem Reiche Gottes [127]). Daß dieſe in der That verheißen war, lehrt Röm. XV, 9 ff. Allein dieſer Erklärung ſteht nicht nur die Stelle Röm. XV, 19 entgegen, ſondern auch der Umſtand, daß die Apoſtel Chriſti ſich ſonſt nie als ſolche bezeichnen, durch welche eine Verheißung Gottes erfüllt wird. Storr und Flatt erklären πληροῦν h. l. mit Hinweiſung auf IV, 3 und 1 Makk. IV, 19 durch: tradere, docere, was ſich jedoch aus jenen Stellen nicht rechtfertigen läßt. Bähr bezieht ſich auf Vitringa, welcher πληρῶσαι mit dem hebr. מָלֵא zuſammenſtellt, welches implere bedeute, aber oft auch für docere gebraucht werde, und auf Strato, welcher ſagt: propius autem videtur significare, non simpliciter docere, sed perfecte docere. Aus dem hebr. Sprachgebrauch folgert auch Bähr für πληρῶσαι die Bedeutung: perfecte et prospero successu docere, wie auch die Meiſten überſetzen. Allein der Nebenbegriff des prospero successu paßt hier, wo der Ap. von dem ihm übertragenen

---

127) Dieſe Erklärung findet ſich ſchon bei Beza: Sermonem dei vocat promissiones partim de Christo in genere, partim de vocatione gentium. Eas igitur dominus praestitit misso ad gentes apostolo, qui Christum eis patefaceret. —

Amte spricht, nicht in den Zusammenhang. Nach diesem kann die Rede nur von der Verkündigung des Wortes Gottes sein; deshalb ist es am natürlichsten, entweder aus der Gebrauchsweise des Wortes *πληροῦν*, die sich Apg. V, 28 findet, die Bedeutung „ausbreiten" abzuleiten und diese sowohl hier, als auch Röm. XV, 19 anzuwenden, oder auch mit Steiger den Ausdruck daraus zu erklären, daß eine Lehre als leer erscheint, ehe sie gelehrt wird. „Auch die Offenbarung Gottes will realisirt, ins Leben eingeführt und so erfüllt werden." [128])

Indem P. durch seine Predigt unter den Heiden den verborgenen Rathschluß Gottes offenbarte, sofern durch sie der durch Christus realisirte Erlösungsplan Gottes erkannt und ins Leben eingeführt wurde, so konnte er die Verkündigung des göttlichen Wortes mit Recht als eine Erfüllung desselben bezeichnen; diese Auffassung dürfte um so mehr für die richtige gelten, als sich dem Ausdrucke *τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* V. 26 als Apposition *τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον κ. τ. λ.* anschließt.

V. 26. *Τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νυνὶ δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ· 27. οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι, τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν,*

---

128) Als unhaltbar müssen folgende Erklärungen gelten: die des Chrysostomus: *περὶ τῶν ἐθνῶν λέγει· δεικνὺς αὐτοὺς ἔτι σαλευομένους τῷ εἰπεῖν πληρῶσαι*; die des Theodoret: *ὥστε πάντας ὑμᾶς τῆς θείας ἐμπλῆσαι διδασκαλίας*; die des Calvin: finem adscribit sui ministerii, ut efficax sit dei sermo; quod fit, dum obedienter recipitur. Verbo suo efficaciam et effectum dat deus per apostolos. — Auch darf an eine bisherige unvollständige Verkündigung des Wortes nicht gedacht werden, und Theophylact hat Unrecht, wenn er sagt: *διὰ δὲ τοῦ εἰπεῖν πληρῶσαι, δείκνυσιν ὅτι λείπονται.* —

ὅς ἐστι Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης. Aus der Vergleichung der Stellen Röm. XVI, 25. 1 Cor. II, 7 — 10. Ephes. I, 9 u. a. m. geht hervor, daß dem Ap. der Ausdruck μυστήριον gebräuchlich war, um damit den ewigen Rathschluß Gottes zur Erlösung der Welt in Christo, der von keinem Menschen erkannt war, ehe Gott ihn offenbarte, zu bezeichnen. Vornehmlich aber bedient er sich dieses Wortes, wenn er von dem göttlichen Rathschlusse redet, nach dem auch die Heiden zur Mitgliedschaft an dem Reiche Gottes bestimmt waren; vergl. Ephes. III, 6 εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. So wie es nun Ephes. III, 5 von diesem Mysterium heißt: ὃ ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, so fährt der Apostel hier fort: τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν. Die Hinzufügung dieser Worte erklärt sich theils aus der Absicht, die Tiefe der Verborgenheit hervorzuheben, theils aus der Rücksicht auf die nun geschehene φανέρωσις. Daß es den Propheten des A. B. vergönnt war, einzelne Blicke in jenen Rathschluß Gottes zu thun, kann um so weniger gegen die Richtigkeit des in diesen Worten liegenden Gedankens geltend gemacht werden, da, wenn sie auch verkündigen, daß das Reich des Messias sich auch über die Heiden ausdehnen werde (vergl. Röm. XV, 9 ff.), ihnen doch verborgen war, wie die Heiden zu dem Heile gelangen würden. — Die Zusammenstellung von μυστήριον und ἀποκεκρυμμένον findet sich nur noch Ephes. III, 9. Die Worte: ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν drücken zusammen den Begriff „von Ewigkeit her" aus. Gewöhnlicher heißt es ἀπὸ τοῦ αἰῶνος Apg. XV, 18; ἀπὸ τῶν αἰώνων kommt dagegen Ephes. III, 9 vor. Der Ausdruck ἀπὸ τῶν γενεῶν findet sich sonst nicht im N. T., doch ist γενεαί oft dem Worte αἰῶνες gleichbedeutend gebraucht; vergl. namentlich Luc. I, 50 mit Offenb. Joh. I, 6. Der Begriff „von Ewigkeit her" erklärt sich aus der Bedeutung jener Worte,

nach der sie die Zeitdauer bezeichnen [129]). Die Zusammenstellung der beiden Ausdrücke hat ihren Grund in dem Bestreben des Ap., den Gedanken, daß jener Rathschluß weder ein in späterer Zeit erst gefaßter noch auch ein früher schon offenbar gewordener sei, hervorzuheben. Die Absicht des Ap. hiebei war offenbar die, die Gnade Gottes, die denen zu Theil geworden, denen jenes Geheimniß jetzt sich offenbart hatte, in ein desto helleres Licht treten zu lassen. Hier bricht der Apostel die bisherige Construction plötzlich ab; statt nämlich mit einem dem *ἀποκεκρυμμένον* entsprechenden Participp fortzufahren, setzt er ein Temp. fin. *νυνὶ δὲ ἐφανερώθη*; zwar findet sich statt dessen in D. E. g. r. *φανερωθέν* und in den Codd. 10. 20. und einigen andern: *ὃ νῦν ἐφανερώθη*; allein theils sind diese Handschriften von zu geringem Ansehen, um nach ihnen die gewöhnliche Lesart ändern zu dürfen, theils erklären sich die von ihnen gebotenen Varianten leicht aus dem Bestreben, das hier stattfindende Anakoluth zu vermeiden. Auf dem *νυνί* ruht im Gegensatz gegen das vorhergehende: *ἀπὸ τῶν αἰώνων* ꝛc. ein besonderer Nachdruck; die Partikel *δέ* bezieht sich auf den Gegensatz des *ἐφανερώθη* zu *ἀποκεκρυμμένον*. Das Verbum *φανεροῦν* kommt im N. T. öfter vor von der göttli-

---

129) Daß *αἰῶνες* und *γενεαί* ursprünglich verschiedene Begriffe sind, ergiebt sich aus der Etymologie der Wörter; *αἰών* wahrscheinlich von *ἄω* stammend, bedeutet ursprünglich: die Lebenskraft, das Leben — dann weiter die Lebensdauer, die Zeit; auch eine bestimmte Zeitperiode; *γενεά* bedeutet ursprünglich die Geburt, dann das Geschlecht, das Menschengeschlecht, die Generation i. e. die Dauer eines Menschenlebens; dann wird es auch zur Bezeichnung der verschiedenen Weltperioden gebraucht, so treffen zuletzt beide Worte in der Bedeutung fast ganz zusammen und können demnach synonym wie h. l. stehen. Uebrigens ist zu bemerken, daß jene Ausdrücke eigentlich nur so viel als: „von Anfang der Zeiten" bedeuten, dann aber den Sinn „von Ewigkeit her" erhalten. Ganz unrichtig ist offenbar die Bemerkung Bengel's: **Aeones referuntur ad angelos, generationes ad homines.**

chen Offenbarung des von Ewigkeit her verborgenen Rathschlusses Gottes; Röm. XIV (XVI), 25, wo es eben so wie hier sich auf *μυστήριον* bezieht, 2 Tim. I, 10 (vergl. auch Mark. IV, 22). Durch die Worte *τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ* (i. e. *τοῦ θεοῦ*) giebt Paulus an, wem jene Offenbarung zu Theil geworden. Wer aber sind diese *ἅγιοι τοῦ θεοῦ*? Dem bekannten Sprachgebrauch des Ap. nach könnte man hierunter überhaupt die Christen verstehen; allein dann enthielte der Gedanke offenbar eine Unrichtigkeit, denn jener Rathschluß, wie er auch die Heiden mitumfaßt, war ja gar vielen Judenchristen keinesweges offenbar geworden; deshalb könnte man geneigt sein, in den folgenden Worten: *οἷς ἠθέλησεν* ..... eine Begränzung jenes allgemeinen Begriffs zu finden, so daß der Sinn wäre: „das Geheimniß ist den heiligen Gottes (i. e. denjenigen unter den Christen) enthüllt worden, denen Gott habe kund thun wollen"; dieser Auffassung jedoch widerstrebt die einfache Structur des Satzes. Da es nun in der Parallelstelle Ephes. III, 5 heißt, das Mysterium Christi sei in früheren Zeiten den Menschenkindern nicht bekannt geworden: *ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι*, so ließe sich daraus schließen, daß h. l. unter den Heiligen Gottes keine Andern, als die Apostel und Propheten Gottes zu verstehen seien. Dagegen jedoch erhebt sich das Bedenken, daß der Ap. für die Leser des Colosserbriefes unverständlich geschrieben hätte, indem hier nichts darauf hindeutet, daß er bei jenem Ausdrucke jene bestimmten Personen im Auge gehabt habe; wollte er, daß die Colosser nur an diese und keine andern dabei denken sollten, so hätte er eine solche genauere Bestimmung unmöglich weglassen können [130]). So bleibt denn nichts anderes übrig, als dem Ausdrucke des Ap. die

---

130) Wenn sich in einigen Handschriften F. G. *ἀποστόλοις* hinzugefügt findet, so ist dieser Zusatz als aus Ephes. III, 5 herübergenommen zu betrachten.

Unbestimmtheit zu lassen, in der er selbst sich desselben bedient hat, und als Erklärung nur zu bemerken, daß er unter den Heiligen Gottes diejenigen versteht, denen Gott jenes Geheimniß geoffenbart hat. Waren dies nun auch diejenigen, die der Ap. in dem Epheserbrief als die Apostel und Propheten bezeichnet, so liegt es ihm doch hier nicht daran, dies ausdrücklich zu bemerken.

Das Relativ *οἷς*, durch welches V. 27 mit dem vorhergehenden in Verbindung steht, ist am besten durch: „als welchen" zu übersetzen. — Das Verbum *ἠθέλησεν* fassen mehrere Ausleger (namentlich auch Böhmer und Bähr) in dem Sinne, daß P. dadurch hervorheben wolle, daß das *φανεροῦν* und *γνωρίσαι* sich auf den freien, gnädigen Rathschluß Gottes gründet. Eine Vergleichung mit Ephes. I, 9 scheint dies zu bestätigen; doch bleibt die Richtigkeit dieser Auffassung mindestens zweifelhaft, da P. es nicht weiter andeutet, daß die Hervorhebung jenes Begriffs hier seine Absicht gewesen sei. — Das zu *ἠθέλησεν* gehörige Verbum *γνωρίσαι* ist an und für sich zwar synonym mit *φανεροῦν*; hier aber unterscheidet es sich von demselben so, daß *ἐφανερώθη* auf die Bekanntmachung durch Offenbarung (*κατ᾽ ἀποκάλυψιν*) geht, *γνωρίσαι* aber auf die Bekanntmachung durch die Erfahrung [131]); das Geheimniß selbst konnte nur auf jene Weise enthüllt werden, vergl. Ephes. III, 3; wie überschwänglich herrlich aber dasselbe *ἐν τοῖς ἔθνεσιν* sei, konnte nur aus der Erfahrung von seiner Wirksamkeit unter den Heiden bekannt werden, wiewohl auch dies nicht ohne die Erleuchtung von oben geschehen konnte. Was Gott seinen Heiligen hat bekannt machen wollen, ge-

---

131) Nicht genau ist die Bemerkung Bähr's, daß *γνωρισαι* h. l. etwas mehr, etwas weiteres sei als *φανερουν*; daß, während in *φαν.* der Begriff des Enthüllens jenes Geheimnisses liegt, *γνωρ.* das völlige Bekanntmachen mit dem Wesen desselben bezeichne.

ben die folgenden Worte: *τίς ὁ πλοῦτος*[132]) *τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν* an. Das Fragewort *τίς* in der Verbindung mit *ὁ πλοῦτος* ist hier schwerlich durch: qualis zu übersetzen, denn nicht die Art und Beschaffenheit des Reichthums wollte Gott seinen Heiligen bekannt machen, sondern den Reichthum selber, so daß *τίς* nur gesetzt ist, um den Begriff des Reichthums recht hervorzuheben[133]); *ὁ πλοῦτος τῆς δόξης* darf nicht so erklärt werden, daß *δόξης* als ein adjectiver Zusatz zu *πλοῦτος* angesehen wird, denn nicht *πλοῦτος*, sondern *δόξα* ist hier der Hauptbegriff; will man demnach eins der beiden Wörter adjectivisch fassen, so kann dies nur *πλοῦτος* sein, so daß man also nicht übersetzen darf: „der herrliche Reichthum", sondern: „die reiche, überschwängliche Herrlichkeit."[134]) Eine solche Umschreibung ist jedoch um so weniger räthlich, als die eigenthümliche Kraft des Ausdrucks dadurch geschwächt wird. Von wessen Herrlichkeit hier die Rede ist, giebt *τοῦ μυστηρίου τούτου*

---

132) Statt *τίς ὁ πλοῦτος* findet sich in den Codd. **A. B. D. E.** und in vielen Minuskelhandschriften, so wie bei Clemens Alex., Euseb., Theophyl. und Decumen. das Neutrum *τί τὸ πλοῦτος*, was Lachmann auch in den Text aufgenommen; wahrscheinlich ist dies die richtige Lesart, wenigstens ist an einigen andern Stellen, als Phil. IV, 9. Ephes. II, 7. III, 8. 16. Col. II, 2 das Neutrum beglaubigter als das Mascul., obwohl in der classischen Gräcität nur dieses vorkommt, was auch an mehreren andern Stellen des N. T. unbezweifelte Lesart ist. S. Winer's Gr. §. 9. Anm. 2.

133) Durch die Hinzufügung des *τίς* ist der Gedanke kein wesentlich anderer, als er ohne dasselbe sein würde; wirklich findet sich auch in einigen Codd. nur der Accus. *τὸν πλοῦτον* oder *τὸ πλοῦτος*; der einzige Unterschied ist, daß dadurch auf den Begriff von *πλοῦτος* ein stärkerer Accent fällt; anders verhielte es sich, wenn *τίς* wirklich durch qualis zu erklären wäre; mit Recht sagt aber Bähr, daß man bei der ersten und einfachen Bedeutung bleiben müsse.

134) Unrichtig demnach Beza: gloriosae divitiae; und Luther: „der herrliche Reichthum"; vergl. Röm. II, 4. VI, 4. 2 Cor. VIII, 2. 2 Thessal. II, 11. 1 Tim. VI, 17.

an; es ist dies das Mysterium, von welchem P. so eben gesprochen hat; τούτου weist also auf das vorhergehende: τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ꝛc. zurück. Durch die folgenden Worte ἐν τοῖς ἔθνεσιν wird angegeben, wo sich solcher Reichthum der Herrlichkeit jenes Mysteriums erweist; nimmt man ἐν in seiner ursprünglichsten Bedeutung, so würde man hier an das innere Leben der Heiden zu denken haben; natürlicher indeß ist es offenbar ἐν durch „unter" oder „bei" zu erklären, so daß der Gedanke des Apostels der ist: Wie überschwänglich die Herrlichkeit jenes göttlichen Rathschlusses ist, zeigt sich bei den Heiden; nämlich durch die wunderbaren Wirkungen, welche die Verkündigung desselben bei den Heiden hervorbrachte. Nominatim, sagt Calvin, **in gentibus apparuisse docet has divitias: quid enim magis admirabile, quam gentiles, qui tot saeculis demersi fuerant in morte, ut viderentur penitus desperati, repente accenseri Dei filiis et hereditatem salutis accipere?** Der Apostel hätte den Gedanken hier abschließen können; indeß läßt sich nicht leugnen, daß derselbe doch mangelhaft erscheinen würde, denn einerseits hat der Ap. noch nicht darauf hingedeutet, was der Inhalt jenes Mysteriums sei, andrerseits auch nicht, wodurch es sich bei den Heiden als ein so überschwänglich herrliches beweist. — Wie, wenn er dies in den folgenden zwei kurzen Sätzen thut? Dem Gedankenzusammenhange nach wäre dies offenbar durchaus zweckmäßig. Es fragt sich also zuerst, ob die ersten Worte: ὅς ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν wirklich den Inhalt jenes Mysteriums angeben? Hier ist zunächst eine Verschiedenheit der Lesart zu berücksichtigen. Statt des gewöhnlichen ὅς findet sich in den Codd. **A. F. G.** 17, in der Vulg., Ital. und beim Hilarius das Neutrum ὅ. Liest man nun vorher ὁ πλοῦτος (wie dies die Codd. **P. G.** thun), so kann das Relativ ὅ nur auf τοῦ μυστηρίου τούτου zurückbezogen werden, wogegen das Mascul. ὅς, nach der Regel, daß das Relativum sich in seinem Geschlechte oft statt nach dem vor-

hergehenden, nach dem folgenden Worte, mit dem es in Verbindung steht, richtet, die Wahl läßt, es entweder mit ὁ πλοῦτος (oder: τὸ πλοῦτος, denn das ist in diesem Falle von keinem Belang) oder auch mit τοῦ μυστηρίου zu verbinden; außerdem aber läßt es sich auch auf τῆς δόξης beziehen. Welche Beziehung ist nun die richtige? Böhmer verlangt die Verbindung des Relativs mit ὁ (τὸ) πλοῦτος; allein hiegegen spricht, daß in der Verbindung von ὁ πλοῦτος τῆς δόξης nicht jenes, sondern dieses das eigentliche Hauptwort ist; eher also, als auf πλοῦτος ließe sich das Relativ auf δόξης beziehen. Allein noch passender erscheint die Verbindung mit τοῦ μυστηρίου, da eben dies der noch näher zu bestimmende Hauptbegriff ist, und auch das dabeistehende τούτου das Relativ fast mit Gewalt an sich zieht. So spricht denn die Structur des Satzes dafür, in den Worten ὅς ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν die nähere Bestimmung des Mysteriums zu finden. Die Präposition ἐν ist auch hier wieder durch „unter" oder „bei" zu erklären; in ὑμῖν redet P. zwar die Colosser an, doch so, daß er, wie in ὑμᾶς V. 25, darin die Heiden überhaupt einschließt. Der Gedanke ist demnach: dieses Mysterium besteht darin, daß Christus bei euch, den Heiden, ist. Freilich würde Paulus dadurch nur die eine Seite des göttlichen Rathschlusses hervorheben, nämlich die, daß Christus auch den Heiden zum Erlöser bestimmt ist; allein gerade diese Seite ist es ja, die P. so häufig mit besonderem Nachdrucke hervorhebt. Lassen sich nun die folgenden Worte: ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης so fassen, daß sie auf die Herrlichkeit dieses göttlichen Rathschlusses hinweisen? Gewiß, denn gerade darin offenbart sich ja dieselbe, daß Christus auch unter den Heiden, von denen Paulus Ephes. II, 12 sagt: ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ, die lebendige Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit der Kinder Gottes wirkte; daß aber Christus selbst als die ἐλπίς bezeichnet wird, macht keine Schwierigkeit, eine ähnliche Ausdrucksweise findet sich ja

öfter in der heil. Schrift, wenn Christus z. B. ἡ ζωή oder ἀνάστασις und dergl. genannt wird; sie erklärt sich daraus, daß Christus der alleinige Grund der Hoffnung ist, in ihm uns die Hoffnung der ewigen Herrlichkeit mitgetheilt ist. — So gefaßt ergiebt sich demnach ein bei aller Kürze des Ausdrucks doch klarer und passender Gedankenzusammenhang; die Schwierigkeit des Ausdrucks hat ihren Grund theils in der plötzlich eintretenden Application auf die Colosser, theils in dem Hineilen auf den in V. 28 enthaltenen Gedanken [135]).

---

135) Diese Erklärung von V. 27 stimmt mit der, die Bähr giebt, im Wesentlichen überein; nur ist gegen Bähr zu bemerken, daß der Hauptgesichtspunkt, von welchem aus P. diesen Vers dem vorhergehenden hinzufügt, nicht der ist, um dadurch anzugeben, „woher die Offenbarung rühre, daß Gott, und zwar nach seinem freien Rathschluß, es so gewollt"; vielmehr will der Ap. durch diesen Vers hervorheben, daß der Rathschluß der göttlichen Erbarmung zur Erlösung Aller sich in seiner überschwänglichen Herrlichkeit unter den Heiden kund thue, dadurch daß derselbe unter ihnen die lebendige Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit wirke. — Anders als es hier geschehen ist, faßt Böhmer den Gedanken auf. — Den Ausdruck ἡ δόξα τοῦ μυστηρίου τούτου erklärt er so, daß die δόξα „den splendor internus der wahren Christusjünger, das mit moralischer Würde gepaarte Christenglück" bezeichnet. Das Relativum ὅ bezieht er auf πλοῦτος: indem er erklärt: „Welcher Reichthum Christus ist, d. h. der Urheber der Fülle von herrlichen Segnungen, die in (und bei) den Heiden sich entdecken lassen, ist Christus"; der Präp. ἐν wird die Bedeutung: „in" vindicirt: „der Urheber jener Herrlichkeitsfülle ist Christus, der in euch ist, d. h. mit euch vereinigt ist." Die letzten Worte: ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης erklärt er so: „Der mit euch vereinte Christus hat euch die Hoffnung eingeflößt, daß ihr die Herrlichkeit in ihrer Vollendung in einer bessern Welt empfangen werdet." — Abgesehen davon, daß diese ganze Erklärung gar sehr an Unklarheit leidet, ist zu bemerken, daß δόξα nicht von der Herrlichkeit der Heidenchristen, sondern von der des Mysteriums zu verstehen ist, daß ὅ mit Unrecht auf πλοῦτος bezogen und diesem Relativum eine nicht zu rechtfertigende Deutung gegeben wird. Und wie läßt es sich überdies reimen, daß der Ap. einmal als Urheber der Herrlichkeit der Christusgläubigen das Mysterium bezeichnen

Unmittelbar an *Χριστὸς ἐν ὑμῖν* anſchließend, fährt P. V. 28 fort: *ὃν ἡμεῖς καταγγέλλομεν, νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον, καὶ διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ, ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Durch *ὃν ἡμεῖς καταγγέλλομεν* deutet Paulus an, daß der Chriſtus, der „auch in den Heiden wirkt und ſie lebendig und ſelig macht", der Gegenſtand ſeiner Verkündigung ſei, denn Paulus weiß nur von einem ſolchen Chriſtus, durch den Alle, nicht bloß die Juden, ſondern auch die Heiden, mit Gott verſöhnt ſind. Wie dieſe Ver-

---

und dann wieder als Urheber des Reichthums dieſer Herrlichkeit Chriſtus nennen ſoll? Böhmer hat ſelbſt das Auffallende, das hierin liegt, gefühlt, indem er bei der Erklärung von *ὅ ἐστιν Χριστός* fragt: „Aber ſteht nicht dieſe Idee im Widerſpruch mit der oben erwähnten, daß jener Urplan Gottes dieſe Fülle erzeugt habe?" Er hilft ſich dann freilich damit, daß er ſagt: „Keineswegs! denn jener Urplan konnte nur in Verbindung mit Chriſtus eine Fülle von Herrlichkeit den Heidenvölkern mittheilen." Allein trotz dieſer Aushülfe müßte man doch ſagen, daß der Ap. weder klar gedacht noch auch ſich klar ausgedrückt habe, wenn die Deutung Böhmer's die richtige wäre. — Mehrere andere Deutungen, als die von Storr (der *δόξα* unmittelbar mit *ἐν ἔθνεσιν* verbindet), die von Flatt (der nach *δόξα* ein *αὐτοῦ* i. e. *τοῦ θεοῦ* anzeigt, und darunter dann die „Güte Gottes" verſteht, das *ἐν* vor *ἔθνεσιν* durch erga oder quod attinet ad erklärt und den Genitiv *τοῦ μυστηρίου* ſo umſchreibt, „welche [Güte] der Inhalt des Geheimniſſes iſt"), ferner die einiger Ausleger, welche *Χριστός* für gleichbedeutend mit doctrina Christi nehmen, hat Bähr mit Recht zurückgewieſen; ſie bedürfen als mehr oder weniger willkürlich keiner weitern Berückſichtigung. — Nur iſt noch zu bemerken, daß Steiger, der ſonſt mit der Bährſchen Auffaſſung übereinſtimmt, das Relativum auf den ganzen Hauptſatz, auf die Idee der Kundmachung des Reichthums bezogen wiſſen will, ſo daß der Sinn wäre: „was darin beſteht" oder: „das heißt, daß Chriſtus auch unter euch Heiden eine Stätte hat (gepredigt wird und Aufnahme findet), Chriſtus, der alleinige Grund aller Hoffnung auf Herrlichkeit." Allein auch dieſer Auffaſſung fehlt es an gehöriger Klarheit des Gedankens, denn von dem Kundmachen kann man doch unmöglich ſagen, daß daſſelbe Chriſtus ſei. —

kündigung beschaffen sei, geben die folgenden Participialsätze an: *νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον.* Der Unterschied zwischen *νουθετεῖν* und *διδάσκειν* ist deutlich; beim *νουθετεῖν* wendet man sich ans Herz des Hörers, beim *διδάσκειν* an seinen Verstand. Beides sind wesentliche Momente der christlichen Verkündigung: sowohl die Darlegung des Inhaltes des Evangeliums, als auch die Aufforderung, dasselbe zu Herzen zu nehmen [136]). Mit Nachdruck wiederholt der Apostel *πάντα ἄνθρωπον*, wodurch er darauf hinweist, daß er keinen Unterschied in dem Verhältniß der Menschen zu Christus anerkennt, indem der ewige Rathschluß Gottes zur Beseligung Alle auf gleiche Weise umfaßt. Die Art und Weise der ermahnenden und lehrenden Verkündigung Christi wird näher bestimmt durch den Zusatz: *ἐν πάσῃ σοφίᾳ* [137]). Die Frage, ob *ἐν τῇ σοφίᾳ* auf *καταγγέλλομεν* oder auf die beiden Participien zu beziehen sei, wird am richtigsten so beantwortet, daß bei der genauen Verbindung, in welcher dem griech. Sprachgebrauch nach die Participien mit dem Verb. finit. stehen, jener Zusatz auf den durch die Participien näher bestimmten Begriff des Hauptverbums zu beziehen ist [138]). Wie der Ap. die

---

136) Obwohl *νουθετεῖν* bisweilen die Bedeutung: castigare hat, so ist doch kein Grund vorhanden, in der vorliegenden Stelle das Wort in diesem Sinne zu nehmen. — Theophylact erklärt: *νοήσεις νουθεσίαν μὲν ἐπὶ τῆς πράξεως· διδασκαλίαν δὲ ἐπὶ δογμάτων*; allein auch darauf deutet nichts hin, daß die Ermahnung sich hier auf das praktische Leben beziehe; vielmehr hat Böhmer Recht, wenn er sagt: „Da in diesem Passus von Christo die Rede ist, so ist vorzüglicher *νουθετοῦντες* so zu fassen: Paulus ermahne jeden Menschen, Christum anzuerkennen."

137) Der Zusatz: *πνευματικῇ*, der sich in den Codd. F. G. findet, ist wohl als aus V. 9 herübergenommen anzusehen.

138) Ganz falsch ist es offenbar, wenn einige Ausleger *ἐν πάσῃ σοφίᾳ* so erklären, daß dadurch der Gegenstand des Lehrens bezeichnet wird. Chrysostomus richtig: *μετὰ πάσης σοφίας καὶ συνέσεως, ἢ πάντα ἐν σοφίᾳ λέγοντες: ὥστε σοφίας δεῖ πάσης.*

Art und Weise der Verkündigung angegeben hat, so hebt er in den folgenden Worten: *ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ* den Zweck derselben hervor. Diese Worte weisen auf das V 22 Gesagte zurück. Offenbar darf *παραστήσωμεν* hier in keinem andern Sinne genommen werden, als dort [139]); in dem *τέλειος* liegt derselbe Begriff, der dort durch die Worte: *ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους* ausgedrückt ist [140]). Durch *ἐν Χριστῷ* wird der Begriff des *παραστῆσαι τέλειον* näher bestimmt; der Ap. deutet dadurch an, daß er bei seiner Verkündigung Christi den Zweck habe, einen jeden Menschen zu Christus hinzuführen, damit er die eigenthümliche christliche Vollkommenheit, die Vollkommenheit in Christo erlange [141]). Wenn man bedenkt, daß die Irrlehrer, wie aus Kap. II. hervorgeht, eine *τελείωσις* bewirken wollten durch Aufstellung gewisser, äußerlicher Gebote und eigenthümlicher Philosopheme,

---

139) Es ist inconsequent, daß Bähr *παραστῆσαι* V. 22 vom Darstellen vor Gericht, hier dagegen mit dem Nebenbegriff des Darbringens als Opfer versteht.

140) Böhmer will, daß *τέλειος* hier auf die Vollkommenheit in der Erkenntniß Christi bezogen werde; allein wenn auch in mehreren Stellen des N. T. bei jenem Worte diese Beziehung vorherrscht, so ist doch hier kein Grund zu solcher Beschränkung des Begriffs vorhanden.

141) Die Präposition *ἐν* darf nicht durch *διά*: „durch Christus" erklärt und mit dem *παρασῆσαι* unmittelbar verbunden werden, sondern ist enger mit *τέλειος* zu verbinden; denn es ist hier nicht von der absoluten Vollkommenheit die Rede, sondern von der Vollkommenheit in Christo, die ihrem Wesen nach in dem Glauben an Christus begründet ist, sofern dieser das Leben in Christo (oder das Leben Christi in dem Gläubigen) zur Folge hat. Demnach ist auch die Umschreibung Bähr's: „durch die Verbindung mit Christus" nicht bezeichnend genug; noch weniger aber hat Böhmer das Richtige getroffen, wenn er zur Erklärung des Begriffs: „vollkommen in Christo" hiuzufügt: „in dem Wissen um seine Person, seine Thaten und Leiden u. s. w."

so erkennt man leicht, wie passend jener Zusatz hier ist [142]). Wie sehr es dem Ap. um die Erreichung jenes Ziels zu thun sei, spricht er V. 29 aus: *εἰς ὃ καὶ κοπιῶ ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει.* — *Εἰς ὅ* i. e. *εἰς τὸ παραστῆσαι πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χρ.* — Offenbar darf das *καί* nicht übersehen werden; es deutet an, daß dem *καταγγέλλομεν* noch ein Anderes hinzugefügt wird und ist demnach durch „quoque" zu übersetzen. Zu *κοπιῶ ἀγωνιζόμενος* bemerkt Chrysostomus gut: *οὐχ ἁπλῶς σπουδάζω, φησὶν, οὐδὲ ὡς ἔτυχεν, ἀλλὰ κοπιῶ ἀγωνιζόμενος μετὰ πολλῆς τῆς σπουδῆς, τουτέστι, μετὰ πολλῆς τῆς ἀγρυπνίας.* Wovon aber ist dieses Sichabmühen im Kampfe zu verstehen? Beide Worte, sowohl *κοπιῶ* als auch *ἀγωνιζόμενος*, weisen auf die Anstrengung zur Ueberwindung eines Widerstandes hin. Der Widerstand, der sich dem Ap. entgegenstellte, war ein dreifacher: einmal der, welcher von den Ungläubigen, die dem Ev. überhaupt widerstrebten, ausging, sodann der, welcher ihm von den Christen, die sich seiner freien Weise widersetzten, geleistet wurde, und endlich der Widerstand, der in dem natürlichen Widerstreben des sündlichen Menschen gegen das Evangelium Christi gegründet ist. Es läßt sich nicht leugnen, daß der Apostel beständig gegen diese dreifache Art des Widerstandes kämpfend sich abmühte. Dies that er nun theils durch das Wort, indem er die Unwahrheit bekämpfend ermahnend und lehrend der Wahrheit immer mehr Raum zu verschaffen trachtete; theils durch das Gebet, indem er innerlich Sorge tragend beständig den Beistand des Herrn erflehte.

---

142) Chrysostomus sagt daher mit Recht: *τέλειον ἐν Χριστῷ, οὐκ ἐν νόμῳ, οὐδὲ ἐν ἀγγέλοις· ἐκεῖνο γὰρ οὐ τέλειον.* Noch ist zu bemerken, daß, während die Recepta nach *Χριστῷ* noch *Ἰησοῦ* liest, dies in den wichtigsten Handschriften A. B. C. D. E F. G. ꝛc. fehlt, weshalb auch Griesbach und Lachmann es aus dem Texte weggelassen haben.

Bezieht man nun den Ausdruck des Ap. auf das Erstere, so würde er durch den vorliegenden Vers die Art des *καταγγέλλειν* V. 28 näher bestimmen; bezieht man ihn auf das Andere, so enthält dieser Vers einen ganz neuen Gedanken; das *καί* spricht offenbar für die letztere Auffassung, die sich als die richtige auch durch IV, 12 bestätigt, wo die Worte *ἐν ταῖς προσευχαῖς* zeigen, worin das *ἀγωνίζεσθαι* — welches P. dort vom Epaphras aussagt — bestand. Wie P. also durch Ermahnung und Lehre die Welt immer mehr dem Worte Gottes zu unterwerfen strebte, so auch durch beständiges Ringen im Gebete, welches P. mit Recht als ein *ἀγωνίζεσθαι* bezeichnen kann, da er sich jenes Widerstandes beständig in seinem Geiste bewußt war und er denselben in sich zu bekämpfen hatte, ehe er ihn, wie derselbe sich ihm in der Welt seinem Wirken entgegenstellte, zu überwinden hoffen konnte [143]). Wie er solchen Kampf führte, giebt P. in den Worten: *κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει* an. Daß unter *αὐτοῦ* nicht Gott, sondern Christus zu verstehen ist, ergiebt sich aus dem Zusammenhange; *κατά* drückt häufig die Norm, wonach sich etwas richtet, aus: „nach Maßgabe"; in der Verbindung jedoch, wie es hier gebraucht ist, darf man schwerlich bei dieser Bedeutung stehen bleiben, es ist damit vielmehr der Begriff der Veranlassung zu verbinden: Die *ἐνέρ-*

---

143) Mit Unrecht bezieht Bähr *ἀγωνιζόμενος* auf die mit der Verkündigung des Evangeliums verbundenen Gefahren und Leiden; das Erdulden von Leiden kann niemals durch *ἀγωνίζεσθαι* ausgedrückt werden. Doch hat Bähr auch das Richtige geahnet, indem er sagt: „Wohl mag aber auch zugleich damit innerer Kampf, Sorge gemeint sein, wie es bei Epaphras IV, 12 der Fall war. Darauf scheint das gleich folgende *ἀγῶνα* mehr hinzuweisen." — Auch Böhmer verfehlt das Richtige, indem er *ἀγωνίζεσθαι* durch „sich anstrengen" übersetzt; wogegen Steiger bemerkt, der Ap. denke vorzugsweise an den innern, geistigen Kampf, d. h. seine Sorgen und Fürbitten.

γεια Χριστοῦ ist nicht nur das Maß, nach welchem sich die Kraftäußerung des Apostels bestimmt, sondern auch der Grund, aus welchem ihm die Kraft, deren er bei seinem Ringen bedürftig ist, entsteht. Eben so ist κατά zu erklären Ephes. I, 19. III, 7 [144]). — Dieser Wirksamkeit Christi ist sich der Ap. als einer in ihm lebendigen bewußt; das sagen die Worte: τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοί: „die wirksam ist in mir", ἐνεργεῖσθαι (in der Medialform) hat hier, wie in allen Stellen, wo es im N. T. vorkommt, nicht active, sondern neutrale Bedeutung [145]). Zur Verstärkung des Begriffs ἐνεργουμένην fügt P. zuletzt noch ἐν δυνάμει hinzu, welches hier wie Röm. I, 4 adverbialiter steht: „kräftiglich." —

Zweites Kapitel.

Während der Ap. in dem ersten Kapitel die Polemik gegen die Irrlehrer zu Colossä auf indirecte Weise geführt hat, indem er sie nirgends geradezu bekämpft, läßt er sie in dem zweiten Kapitel auf eine bestimmte Weise hervortreten, so daß eine mehr directe Bekämpfung derselben den Hauptinhalt dieses Kapitels bildet. Dasselbe zerfällt in zwei Theile, indem der Ap. zuerst mehr im Allgemeinen die Gemeinde

144) Harleß sagt demnach zu Ephes. III, 7 richtig: der Ap. redet von der Machtäußerung Gottes, als dem Grunde des empfangenen Geschenkes (κατά gemäß). —

145) Winer macht in dem Paulin. Sprachgebrauch den Unterschied zwischen dem Activ und dem Medium das Verb. ἐνεργεῖν geltend, daß jenes von persönlicher, dieses von unpersönlicher Wirksamkeit gebraucht wird. Zu bemerken ist nur noch, daß dieser Unterschied sonst im N. T. nicht festgehalten ist, vergl. Matth. XIV, 2. Marc. VI, 41. —

vor Irrlehrern, durch welche sie von Christus abgeführt werden könnten, warnt, sodann aber die Irrlehren, die in ihrer Mitte verkündigt wurden, näher bezeichnet. Der erste Theil geht von V. 1 bis 15; der zweite von 16 bis Ende des Kapitels. — Da sich nun am Ende des 7. Verses ein Ruhepunkt findet, so lassen sich zunächst die Verse 1—7 zusammenfassen.

V. 1—7.

In diesem Abschnitt bezeugt der Ap. den Colossern, daß er um sie, um die Gemeinde zu Laodicea *καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόςωπον αὐτοῦ ἐν σαρκί* kämpfe, damit sie immer weiter geführt würden zur vollkommenen Erkenntniß des göttlichen Geheimnisses, worin alle Schätze der Erkenntniß lägen; dieses aber sage er ihnen, damit sie sich nicht durch Ueberredungskünste täuschen ließen; er sei beständig im Geiste bei ihnen und freue sich über die Festigkeit ihres Glaubens, worin sie nun auch unwandelbar beharren möchten. —

V. 1. *Θέλω γὰρ ὑμᾶς εἰδέναι, ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω περὶ ὑμῶν καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ, καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί.* Das *γάρ* weist auf die Verbindung dieses Verses mit dem Vorhergehenden hin; doch ist der Zusammenhang nicht von der Art, daß dieser Vers den I, 29 ausgesprochenen Gedanken begründet[146]), sondern *γάρ* ist hier vielmehr als Verknüpfungspartikel anzusehen, wodurch die Aeußerung jenes Gedankens begründet wird. Bengel: **declarat, cur verbo „certans" usus sit**

146) Böhmer meint mit Unrecht, *γάρ* sei gesetzt, weil Paulus den I, 29 ausgesprochenen Gedanken, daß er mit aller Anstrengung auf das Ziel, welches er sich vorgesteckt habe, hinarbeite, durch die Aeußerung, daß er für das Beste der colossischen u. s. w. Christen ernstlich strebe, begründen wolle. —

I, 19; nam mox sequitur „certamen.“ Die Lesart δέ statt γάρ, die sich in einigen unbedeutenden Handschriften, in 37. 80. (nach Griesbach) und f. d. (nach Matthäi) findet, kann um so weniger für richtig gelten, als sich ihre Entstehung leicht aus einem Irrthum rücksichtlich des Zusammenhanges mit dem Vorhergehenden erklären läßt. — Die Formel θέλω ὑμᾶς εἰδέναι kommt als Uebergang außer hier noch 1 Cor. XI, 3 vor: „Ich will, daß ihr wissen sollt.“ [147]) — Ueber die Bedeutung des Wortes ἀγών siehe das zu ἀγωνίζεσθαι I, 29 Bemerkte. Grotius sagt richtig: per ἀγῶνα intelligit non sollicitudinem tantum, sed et preces assiduas. Die Stelle Phil. I, 29. 30 darf um so weniger zu einer andern Auffassung des Wortes Veranlassung geben, als dort eine andere Beziehung des ἀγών stattfindet, als hier [148]). Durch das dem ἀγῶνα voranstehende ἡλίκον will P. offenbar die Stärke seines innern Kampfes hervorheben, ἡλίκον = ποδαπόν, ὁποῖον: Hesychius. — Für wen er solchen Kampf habe, das sagt der Ap. in den folgenden Worten: περὶ ὑμῶν καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί. Statt περί lesen die Codd. A. C. 17. 31 rc. bei Griesbach und c. h. bei Matthäi: ὑπέρ; die meisten Au-

147) Aehnlich ist die Formel: οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν Röm. XI, 25 und γινώσκειν ὑμᾶς βούλομαι Phil. I, 12.

148) Bähr schwankt in der Erklärung von ἀγών. Zuerst nämlich sagt er, das ἀγών correspondire offenbar dem ἀγωνιζόμενος, obgleich dieses, wenn auch nicht ganz allein, so doch hauptsächlich auf äußere Leiden und Gefahren geht (wofür Bähr jedoch den Beweis schuldig geblieben ist), dann führt er die Stelle des Grotius an und meint, das folgende ἵνα mache die Erklärung des Grotius sehr wahrscheinlich. Wenn Erasmus ἀγών h. l. durch sollicitudo übersetzt, so ist dies zu schwach, und Calvin bemerkt mit Recht: **nec vulgaris amoris signum est, quod de illis erat sollicitus in media morte; et quo studii et curae vehementiam magis exprimat, vocat certamen.**

toritäten entscheiden für die gewöhnliche Lesart; die Aenderung in ὑπέρ läßt sich leicht aus IV, 12 erklären. Der Sinn ist bei beiden Lesarten derselbe, nur daß ὑπέρ den Begriff: in commodum bestimmter auszudrücken scheint, der jedoch auch bei der gewöhnlichen Lesart nicht ausgeschlossen ist. Den Worten καὶ τῶν ἐν Λαοδ. fügen einige unbedeutende Handschr. (10. 31. 73 b. Griesb.) noch καὶ τῶν ἐν Ἱεραπόλει hinzu, was offenbar aus IV, 13 genommen ist. Warum P. hier die Laodiceer besonders erwähnt, erklärt sich daraus, daß dieser Brief auch in Laodicea vorgelesen werden sollte IV, 16. — In dem folgenden Satze: καὶ ὅσοι .... werden die Worte ἐν σαρκί am besten mit τὸ πρόσωπόν μου verbunden, so daß sie mit diesen den Begriff: „mein leibliches Angesicht" ausdrücken. Der Sinn ist dann: die wohl von mir und meinem Wirken gehört haben, mich aber nicht persönlich kennen. Die Verbindung von ἐν σαρκί mit ἑωράκασι, in dem Sinne: die mein Angesicht „mit ihrem leiblichen Angesicht" nicht gesehen haben, läßt sich schwerlich rechtfertigen. Statt ἑωράκασιν haben die Handschriften A. B. D*. ἑώρακαν (Lachmann), eine Nebenform, die mehreren Mundarten, besonders aber dem alexandrinischen Dialecte eigen ist, vergl. Buttmann's ausführl. gr. Gr. §. 87. Anm. 5; im N. T. kommt sie Joh. VII, 7 (ἔγνωκαν) Offenb. Joh. XIX, 3 (εἴρηκαν) vor. Winer's Gr. §. 9. 2. — Wie ist nun aber dieser Satz mit den vorhergehenden Worten zu verbinden? Es ist hier offenbar eine doppelte Auffassung möglich; entweder läßt sich καὶ ὅσοι .... so auffassen, daß hierunter die vorher Genannten mit gemeint sind; oder so, daß die ὅσοι ... andere, als jene sind Daß das Wort ὅσοι sowohl in dem einen, wie in dem andern Sinne gebraucht werden kann, läßt sich nicht bezweifeln [149]). Bei der ersten Auffassung werden die Co-

149) Für die erstere Auffassung kann man sich z. B. auf Apg. IV, 5. 6; auf Genes. VII, 21. 22 (LXX): πᾶν ἑρπετὸν — καὶ

losser und die Laodiceer als solche bezeichnet, die den Apostel nicht persönlich kennen [150]), und er bezeugt, daß er für sie, wie für Alle, die ihn nicht gesehen haben, ringe und kämpfe; bei der andern Auffassung dagegen unterscheidet P. die Colosser und Laodiceer von denen, die ihn nicht von Person kannten, und er bezeugt, daß sein Kampf sich sowohl auf jene als auch auf diese beziehe. Die Grammatik kann hier offenbar nicht entscheiden. Hätten wir nun bestimmte Nachrichten darüber, daß Paulus zur Zeit der Abfassung dieses Briefes bereits selbst in Colossä gegenwärtig gewesen und daselbst wohl gar die Gemeinde gegründet habe, so müßte man offenbar die erstere Erklärung zurückweisen; allein an solchen bestimmten Nachrichten fehlt es durchaus, weder redet der Ap. in dem Briefe die Colosser als persönlich Bekannte an, noch wird es uns sonst irgendwo berichtet, daß P. selbst zu Colossä und Laodicea das Ev. gepredigt habe, wiewohl sich für das Gegentheil gleichfalls keine bestimmte Aussage, weder des Apostels noch eines Andern, anführen läßt; doch ist nicht zu leugnen, daß die zweite Erklärung hinsichtlich des Gedankens an einem nicht zu verkennenden Uebelstande leidet: man sieht nämlich gar nicht ein, wie P. dazu kommen soll, den Colossern zu bezeugen, daß er nicht nur für sie und die Laodiceer, die er persönlich kenne, sondern auch für die, welche er nicht kenne, so sehr besorgt sei; für die Colosser mußte diese Bemerkung

---

πᾶς ἄνθρωπος καὶ πάντα ὅσα ἔχει πνοὴν ζωῆς XII, 20; für die andere, auf: Herod. VII, 195: *Μακεδόνες, καὶ Περῤῥαιβοὶ καὶ Ἐνιῆνες . . . . . καὶ ὅσοι τῆς Θρηΐκης τὴν παραλίην νέμονται*, u. a. m. berufen. —

150) Die Ansicht, daß das ὅσοι sich nur auf die *οἱ ἐν Λαοδικείᾳ* zurückbeziehe und nicht auf die Colosser, hat nichts für sich; hätte Paulus eine solche Scheidung zwischen den Colossern und den Laodiceern im Sinne gehabt, so würde er ohne Zweifel *περὶ ὑμῶν καὶ περὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ* geschrieben haben.

eine ganz überflüssige sein, die sie eigentlich nichts anging; wogegen jener Zusatz sich leicht begreifen läßt, sobald sie selbst zu den ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ mit gehören, zumal dadurch auf den Grund hingedeutet sein würde, warum er eine so große Sorge um sie trage. Sodann spricht auch das αὐτῶν im folgenden Verse für diese Auffassung. Offenbar nämlich sind unter den αὐτῶν auch die Colosser mit gemeint; sobald nun ὅσοι diese mit umschließt, so läßt sich leicht erklären, warum er nicht ὑμῶν sagt; ist dies aber nicht der Fall, so bleibt es unbegreiflich, wie der Ap. die Beziehung auf die Colosser unausgedrückt lassen konnte. So haben sich denn auch fast sämmtliche Ausleger alter und neuer Zeit dahin vereinigt, die erstere Auffassung als die richtige zu bezeichnen. Nur wenige Ausleger sind der andern Meinung zugethan, so namentlich in alter Zeit Theodoret [151]), und in neuerer Zeit D. Schulz (in den Studien und Kritiken Heft II. 1829). Hiervon verschieden ist eine Erklärung der fraglichen Worte, welche sich zuerst in Röhr's Prediger-Bibliothek 9, 4. p. 636 ausgesprochen findet und in der neuesten Zeit von Wiggers (Studien u. Krit. 1. Heft. 1838) vertheidigt worden ist; nach dieser ist unter ὅσοι . . . . ein Theil der Colosser und Laodiceer zu verstehen. Es wird hierbei eine frühere Anwesenheit des Ap. in jenen beiden Städten vorausgesetzt und angenommen, Paulus wolle hervorheben, daß er nicht nur für diejenigen, welche ihn dort kennen gelernt, sondern auch für die, welche erst später in die christliche Gemeinde eingetreten seien, denen er selbst also nicht persönlich bekannt sei, Sorge trage. Demgemäß wird unsere Stelle in der Prediger-Bi-

---

151) Theodoret sagt: δῆλον, ὡς οὐ περὶ αὐτῶν (nämlich die Colosser und die Laodiceer) τοῦτο (daß sie des Apostels Angesicht nicht gesehen haben) ἔφη, ἀλλὰ βεβαιῶσαι τὰ κατ' αὐτοὺς βουληθεὶς ἐκεῖνο τέθεικεν, ὅτι οὐ μονον ὑμῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν μηδέπω τεθεαμένων με πολλὴν ἔχω φροντίδα.

bliothek so übersetzt: „Ich bin sehr besorgt um euch und um die zu Laodicea, und besonders um so viele unter euch, die mich nicht von Person kennen." Allein es bedarf wohl keines weitern Nachweises, daß *καί* unmöglich auf diese Weise durch „und besonders" übertragen werden kann, zumal hier auf eine solche Auslegung nichts hinführt. Wiggers weicht denn auch insofern von dieser Erklärung ab, als er *καί* h. l. in dem Sinne von „auch" genommen wissen will. Allein gegen diese Auffassungsweise spricht, daß der Apostel zuerst die Alle umschließenden Ausdrücke: *ὑμῶν* und *τῶν ἐν Λαοδικείᾳ* gebraucht, ohne anzudeuten, daß er hiebei nur an einen Theil derselben denke; sodann, daß sich kein triftiger Grund anführen läßt, warum er es besonders hervorhebt, daß er auch für den ihm nicht bekannten Theil der Gemeinden Sorge trage. Begnügte sich der Ap. mit den ersten Ausdrücken, so lag ja schon darin, daß seine Sorge sich auf die ganzen Gemeinden bezog; zwar beruft sich Wiggers darauf, daß Paulus auch in andern Briefen darauf bedacht ist, allen einzelnen Mitgliedern der Gemeinden die Ueberzeugung seiner Liebe und seines Antheils einzuflößen (Phil. I, 3 *ἐν πάσῃ δεήσει μου ὑπὲρ πάντων ὑμῶν.* V. 7. 1 Thess. I, 2. 2 Thessal. III, 18. Röm. I, 8); allein dies kann nichts beweisen, da sich nicht nachweisen läßt, daß P. bei dieser Beziehung auf Alle an den Unterschied zwischen persönlich Bekannten und Unbekannten dachte. Die Stelle Röm. I, 8 spricht vielmehr aufs deutlichste hiegegen. Endlich aber paßt auch zu dieser Auslegung nicht das folgende *αὐτῶν*. Zwar sagt Wiggers: „daß P. nun fortfährt: *ἵνα — αὐτῶν*, hievon suchen wir den Grund in der Besorgniß, daß, wenn er *ὑμῶν* anstatt *αὐτῶν* gesetzt hätte, hieraus das Mißverständniß hervorgehen konnte, als wolle er das Gesagte nur auf die Colosser, nicht zugleich auf die Laodiceer und die unter beiden Gemeinden mit ihm Unbekannten beziehen, wie er es doch beabsichtigte"; allein in diesem Falle hätte sich P. doch bestimmter ausdrücken

müssen, da ja nun das entgegengesetzte Mißverständniß möglich blieb, daß er das Gesagte eben nur auf die Unbekannten, oder wenigstens nicht auf die Bekannten in der Colossischen Gemeinde bezogen wissen wolle. Dazu kommt, daß sich gewiß keine analoge Stelle anführen läßt, wo in ähnlicher Verbindung wie hier durch *καὶ ὅσοι* ein bestimmter Theil der Vorhergenannten aus der Totalität dieser besonders hervorgehoben würde. — Gegen die von den Meisten angenommene Erklärung führt Wiggers (aus dieser Stelle selbst) zwei Gründe an. 1) „Daß bei derselben die *ὅσοι οὐχ ἑωράκασι* nicht gehörig bestimmt erscheinen, da man doch nur phrygische, in ähnlichem Zustande, wie die vorhergehenden befindliche Christengemeinden darunter verstehen könnte; und 2) daß es unpassend sei, daß P. gerade bei dieser Gelegenheit und in diesem Zusammenhange die Unbekanntschaft der Colosser und der Uebrigen hervorheben sollte, da man sich vielmehr berechtigt halten könnte, eine Bezeichnung zu erwarten, in welcher der Grund seiner großen Sorge um jene Gemeinden enthalten wäre." Beide Gründe sind jedoch nur scheinbar, denn einerseits mußte es den Colossern nahe liegen, da sie selbst sowohl, als auch die Laodiceer, Phrygier waren, das *ὅσοι* vornehmlich auf phrygische Gemeinden zu beziehen, und andererseits hindert nichts daran, gerade die Unbekanntschaft als Grund der großen Sorge des Apostels um jene Gemeinden anzusehen. Es lag dem Ap. vor Allem am Herzen, daß das Christenthum in seiner unverkürzten Selbständigkeit, in seiner Unabhängigkeit von allen menschlichen Satzungen aufgefaßt ward, so daß Christus als der alleinige Herr und Heiland und der Glaube an ihn als das alleinige und vollkommen ausreichende Mittel zur Erlangung des Heils anerkannt würde; er war es, von dem das Christenthum zuerst auf diese Weise mit völlig klarem Bewußtsein verkündigt ward. Je stärker nun die Opposition gegen das Princip, welches den Ap. beseelte, hervortrat, desto mehr mußte es ihm zur Beruhigung gereichen, wenn

er selbst an einem Orte, wo dieselbe sich hervorthat, das Evangelium in dem ihm eigenthümlichen freien, großartigen Sinne verkündigt hatte, da er dann um so zuversichtlicher hoffen konnte, das Andenken an seine Predigt, ja auch die Liebe, welche die Gemeinde zu ihm gewonnen hatte, werde sie dem Evangelium, wie sie es von ihm gehört hatte, treu erhalten. Lehrte ihn nun die Erfahrung, daß selbst in solchen Gemeinden Irrlehren Raum gewinnen konnten, wie dies z. B. bei den Galatischen Christen der Fall war, so mußte es ihn um so mehr beunruhigen, wenn in Gemeinden, in denen wohl in seinem Geiste, aber nicht von ihm selbst, das Evangelium verkündigt worden war, Irrlehrer auftraten, durch welche die Gläubigen in ihrem Glauben wankend gemacht werden konnten, so daß also gerade die Unbekanntschaft ein natürlicher Grund zu besonderer Sorge sein mußte. Je mehr man dies bedenkt, desto weniger kann man geneigt sein, der Meinung von Wiggers beizutreten; vielmehr muß man anerkennen, daß die Erklärung, nach welcher das ὅσοι als allgemeiner Gattungsbegriff, auch der vorher Genannten, verstanden wird, die meiste Wahrscheinlichkeit für sich hat; daß sie so lange als richtig gelten muß, bis anderweitig nachgewiesen ist, daß Paulus den Gemeinden zu Colossä und Laodicea persönlich bekannt gewesen sei.

V. 2 giebt der Apostel als Ziel seines ἀγών für die Gemeinden an: ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν, συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ καὶ εἰς πάντα πλοῦτον τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως, εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ. Diese Worte lassen sich auf dreifache Weise construiren; man kann nämlich entweder συμβιβασθέντες — συνέσεως als einen Zwischensatz betrachten und die Worte: εἰς ἐπίγνωσιν ꝛc. von παρακληθῶσιν abhängen lassen, oder den Zwischensatz mit ἀγάπῃ schließen und schon καὶ εἰς πάντα πλοῦτον auf παρακληθῶσιν beziehen, oder endlich συμβιβασθέντες mit allem Folgenden bis zu Ende des Verses zusammenconstruiren und dieses Ganze dann als eine

nähere Bestimmung zu *παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν* ansehen. Welche dieser Fassungen die richtige sei, läßt sich jedoch nur in Verbindung mit der Erwägung des Sinnes der einzelnen Ausdrücke erkennen.

Παρακαλεῖν heißt der Etymologie zufolge zunächst: „zurufen"; hieraus lassen sich die verschiedenen Bedeutungen: „ermahnen, trösten und kräftigen" ableiten. Ephes. VI, 22 und Col. IV, 8 findet sich das Wort wie hier auf *καρδία* bezogen in der Bedeutung von „trösten"; da hier jedoch nicht, wie dort, von Leiden und Trauer die Rede ist, so ist es passender *παρακαλεῖν* hier, wie 2 Thess. II, 17, wo mit *παρακαλέσαι ὑμῶν τὰς καρδίας* unmittelbar die Worte: *καὶ στηρίξαι ἐν πάντι ἔργῳ ἀγαθῷ* verbunden sind, durch: „stärken, kräftigen" zu erklären. Demnach bezeichnet P. als das Ziel seines *ἀγών* dies, daß die Herzen der Christen zu Colossä ꝛc. gekräftigt werden, und zwar nicht bloß deshalb, weil, wie Bähr meint, jene Gemeinden durch die Irrlehrer aufgeregt und beunruhigt waren, sondern vielmehr, weil die Gefahr da war, daß sie durch dieselben in ihrem Glauben wankend gemacht werden konnten [152]). Daß *αὐτῶν* die Colosser mit umschließt, indem es sich auf *καὶ ὅσοι* bezieht, ist bereits bemerkt worden. — Statt der gewöhnlichen Lesart: *συμβιβασθέντων* liefern die bedeutendsten Autoritäten: **A. B. C. D*. E.** 6. 10 u. a. den Nominativ *συμβιβασθέντες*, diese Lesart verdient als die schwierigere offenbar den Vorzug, wie sie denn auch von Griesbach und Lachmann in den Text aufgenommen ist. Die Construction ist unregelmäßig; allein ähnliche Anakoluthe sind im N. T.

---

152) Flatt bemerkt passend: „Einer Befestigung bedurften sie vorzüglich in Beziehung auf die falschen Lehrer, denen sie Beifall zu geben mehr oder weniger versucht waren. Darauf bezieht sich auch *συμβιβ. ἐν ἀγ.*; denn dadurch konnte der Zweck ihrer Befestigung am sichersten befördert werden, wenn sie durch das Band der Liebe verbunden waren." —

nicht selten; auch ist der Nominativ hier bezeichnender, als der Genitiv, wodurch dieser Satz mehr als bloßer Nebensatz zu *αὐτῶν* gehörig erscheinen würde. Die ursprüngliche Bedeutung von *συμβιβάζειν* ist: „zusammenbringen", woraus sich sowohl der Begriff: „vereinigen", als auch der: „schließen, folgern, beweisen", ableiten läßt; in diesen beiden Bedeutungen kommt das Wort bei den Profanscribenten vor; in LXX hat es überdies auch den Sinn des Belehrens (Jes. XL, 13. 2 Mos. IV, 12. 15. XVIII, 16) [153]). Hier faßt man es jedenfalls am besten, wie V. 19 und Ephes. IV, 16 (wo es mit *συναρμολογεῖν* verbunden ist) in der Bedeutung von: „vereinigen" auf [154]); hiefür spricht sowohl das dabeistehende *ἐν ἀγάπῃ*, als auch, daß P. öfter, wo er eine Gemeinde gegen eindringende Irrlehren zu schützen sucht, die Christen zum festen Aneinanderhalten ermahnt. So lange sie im Geiste ungetrennt blieben, ließ sich mit Recht hoffen, daß die Irrlehren über sie keine Gewalt gewinnen würden; denn an einander haltend würden sie Alles im gemeinsamen Rathe richten; waren sie dagegen im Geiste getrennt, so war die größte Gefahr da, daß der Irrthum, den Einzelnen besiegend, allmälig immer weiter um sich greifen würde.

---

153) Bei den Attikern wird in diesem Sinne: *προσβιβάζειν*, bei den alten Epikern: *ἐπιβιβάζειν* gebraucht.

154) Steiger übersetzt zwar: „Belehrte in Liebe", bemerkt aber doch, diese Uebersetzung würde höchst wahrscheinlich sein, hätte *συμβ.* nicht V. 19 jene andere Bedeutung (des Vereinigens), wie auch Ephes. IV, 16. Uebrigens behauptet er, daß *συμβ.* im N. T. so gut, wie in der LXX „belehren, freundlich belehren" heiße; doch ist er den Beweis hiefür schuldig geblieben. Die einzigen Stellen, die sich hiefür aus dem N. T. anführen ließen, sind: Apg. IX, 22 und 1 Cor. II, 16. Allein in jener Stelle ist *συμβ.* vielmehr durch „beweisen" zu übersetzen; und diese Stelle ist eine Anspielung auf Jes. XL, 13 und kann deshalb nicht dafür geltend gemacht werden, daß die neutest. Schriftsteller sich dieses Wortes in jener Bedeutung bedient haben.

Hieraus ergiebt sich, wie passend, auch hier dem Zusammenhange der Stelle nach, *συμβ.* „verbunden in Liebe" erklärt wird [155]). — Die Präposition *ἐν* bei *ἀγάπῃ* darf nicht durch „*διά*" erläutert werden, vielmehr stimmt der griech. Ausdruck ganz mit dem Deutschen „in Liebe vereinigt" zusammen [156]). —

In den folgenden Worten ist zunächst der Ausdruck: *πᾶς πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως* zu erwägen; *πληροφορία* kommt außer an dieser Stelle im N. T. nur noch 1 Thess. I, 5 und Hebr. VI, 11 vor. Dem Zusammenhange nach wird es hier am besten durch „Gewißheit" erklärt; denn das war ja das Verlangen und der Wunsch des Apostels, daß die Christen ihres Glaubens gewiß sein und darin nicht wankend werden möchten (*καὶ μὴ μετακινούμενοι* I, 23) [157]), worauf auch das *ἵνα παρακληθῶσιν* hinweist. Wollte man das Wort durch „Vollständigkeit oder Vollkommenheit" übersetzen, so bliebe die in dem: *πᾶς πλοῦτος τῆς πληροφορίας* liegende Häufung sehr auffallend. Unter *πλοῦτος* ist hier die „Fülle" zu verstehen: die ganze Fülle der Gewißheit der Einsicht, ist so viel als eine Einsicht, die sich ihrer selbst vollkommen gewiß ist. Ueber die Lesart *πᾶν* (*τὸ*) *πλοῦτος*, die sich in den Codd. **A. B. C.** und einigen andern findet s. zu I, 21. — Wie sind nun

---

155) Wenn Bähr sagt, die Verbindung der Christen durch Glaube und Liebe sei hier dem Emanationssysteme der Irrlehrer entgegengesetzt, so ist dies keine passende Bemerkung; sie erklärt sich allein aus dem Streben Bähr's, fast in jedem Worte des Ap. eine bestimmte Polemik gegen das System der Irrlehrer zu finden.

156) Mit Unrecht sagt Bähr: „*ἐν ἀγάπῃ* für *διά* als Mittel des *συμβιβ.*"; wogegen Böhmer richtig bemerkt: „*ἐν* stellt die Liebe dar als das Element, worin die Christen vereinigt sein sollen."

157) Theophylact sagt richtig: *ἵνα ὑπὲρ μηδενὸς ἀμφιβάλλωσιν.* Calvin: **Nomine certitudinis fidem ab opinione discernit. Is enim vere demum cognoscit deum, qui non vacillat dubitatione aut nutat: sed qui stat in firma constantique persuasione.** —

aber die Worte: καὶ εἰς .... mit dem Vorhergehenden zu verbinden? Festzustellen ist zunächst, daß εἰς nicht gleichbedeutend ist mit ἐν, sondern die Richtung oder Beziehung auf etwas ausdrückt. Zweifelhaft aber kann man sein, ob man εἰς mit ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω oder mit παρακληθῶσιν oder mit συμβιβασθέντες verbinden soll. Im ersteren Falle würde der mit καὶ εἰς beginnende Satz dem vorhergehenden ἵνα — ἐν ἀγάπῃ coordinirt sein. Als Ziel seines ἀγών würde P. dann nicht nur das Gekräftigtwerden der Herzen, sondern neben diesem auch noch ein Zweites bezeichnen, was er eben durch καὶ εἰς ꝛc. ausdrückte. Der Sinn dieses zweiten Satzes könnte dann nur sein: daß sie zu der vollkommenen Gewißheit der Einsicht gelangen möchten. Bei dieser Auffassung jedoch würde der Apostel es unbestimmt lassen, in Beziehung worauf die Kräftigung der Herzen geschehen solle; überdies aber würde die Ausdrucksweise zu ungenau sein, und Bähr hat wohl Recht, wenn er sagt, der ganze Bau der Rede widerräth diese Verbindung. Bei der zweiten Verbindungsweise tritt das καί störend ein; man müßte dasselbe durch „auch" übersetzen; der Sinn wäre: damit ihre Herzen gekräftigt würden, wie sie in Liebe unter einander verbunden sind, so auch in Beziehung auf die Fülle der Gewißheit ꝛc., d. h. in dem Streben, eine solche Gewißheit zu erlangen. Natürlicher erscheint jedenfalls die Verbindung des καὶ εἰς mit dem zunächst vorhergehenden Verbum. Dieser Erklärung giebt auch Bähr den Vorzug, indem er übersetzt: „verbunden in Liebe, so daß sie gelangen zur ꝛc.", und καί in der Bedeutung: „und zwar" nimmt [158]). Doch kann

---

158) Hiemit stimmt auch die Erklärung Böhmer's überein: „Der Umstand, daß P. καὶ εἰς mit συμβ. ἐν ἀγ. zunächst zusammengestellt hat, sagt Böhmer, ist ein Impuls, es im Zusammenhange folgendermaßen zu nehmen: die Heidenchristen sollen in Liebe zusammengefügt sein „und zwar zu dem ganzen Reichthume ꝛc. von Erkenntniß", d. h. sollen in der Gesinnung der Bruderliebe einer den

man καί auch als einfache Verbindungspartikel auffassen und die betreffenden Worte übersetzen: „verbunden in Liebe und in Beziehung auf die ganze Fülle i. e. in dem Streben nach der ganzen Fülle ꝛc.“ Diese letzte Auffassung scheint die natürlichste zu sein und deshalb den Vorzug vor den übrigen zu verdienen, obgleich sich hier bei der jedenfalls mangelhaften Ausdrucksweise des Ap. schwerlich etwas mit unzweifelhafter Sicherheit feststellen läßt.

Die folgenden Worte: εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου kann man entweder so auffassen, daß sie einen eigentlichen Fortgang des Gedankens, oder auch so, daß sie nur eine nähere Bestimmung zu dem Vorhergehenden enthalten. Auf jene Weise verfährt Bähr, indem er umschreibt: ὥστε αὐτοὺς ἐπιγνῶναι τὸ μυστήριον, so daß die σύνεσις das Mittel ist, zur ἐπίγνωσις zu gelangen. Diese Erklärung beruht jedoch auf der Behauptung, daß ἐπίγνωσις „Anerkenntniß“ bedeute, eine Ansicht, die sich nicht rechtfertigen läßt; s. zu I, 9. — Die zweite Auffassung ist um so mehr für die richtige zu halten, als es sonst unbestimmt bleibt, worauf sich die σύνεσις bezieht: Calvin: εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου **hoc membrum appositive legendum est: nam exponit, quae sit illa scientia, cujus meminit.** Man könnte freilich, wie schon bemerkt ist, συμβιβασθέντες — συνέσεως als einen Zwischensatz ansehen und εἰς ἐπίγνωσιν unmittelbar mit παρακληθῶσιν verbinden; allein theils stünden die zusammengehörigen Worte dann doch zu weit auseinander, theils zieht auch das voraufgehende εἰς πάντα πλοῦτον ꝛc. dieses εἰς ἐπίγνωσιν zu stark an sich, als daß man es hievon so ganz trennen könnte. — Das Mysterium wird durch einen Zusatz noch genauer bezeichnet. Wie aber dieser Zusatz lautet, das

---

andern dazu ermuntern, daß der andere nach einer möglichst umfassenden Erkenntniß der christlichen Wahrheiten trachte, sollen einer dem andern die Mittel, dieser Erkenntniß theilhaftig zu werden, an die Hand geben u. s. w.“ —

ist bei der großen Menge verschiedenartiger Lesarten schwer zu bestimmen. Die gewöhnliche Lesart ist: *τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ*; die Codd. 47. 73. die syrische und kopt. Uebers. haben: *τοῦ θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ*; die Codd. 41. und 61: *τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς τοῦ Χριστοῦ*. A. C. 4 lesen: *τοῦ θεοῦ πατρὸς τοῦ Χριστοῦ*. Andere Handschriften lassen das *πατρός* ganz aus; im Cod. 17 heißt es: *τοῦ θεοῦ τοῦ ἐν Χριστῷ*, Clemens dagegen hat zweimal *τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ* und D* liest *τοῦ θεοῦ, ὅ ἐστι Χριστός*, wo das *ὅ* offenbar auf *μυστηρίου* zu beziehen ist. Am auffallendsten ist die Lesart, die sich im Cod. B. und bei Hilarius findet: *τοῦ θεοῦ Χριστοῦ*, am kürzesten dagegen die der Codd. 37. 67**. 71. 80, welche nur *τοῦ θεοῦ* haben. Welches ist nun die richtige Lesart? Griesbach hat die kürzeste allen übrigen vorgezogen und also bloß *τοῦ θεοῦ* in den Text aufgenommen. Für diese Lesart sprechen jedoch nur solche Handschriften, die aus späterer Zeit (aus dem 11.—14. Jahrh.) herstammen und deshalb wenig entscheiden können; auch ist nicht einzusehen, wie hieraus die Mannigfaltigkeit der Abweichungen sollte entstanden sein. Soll die Wichtigkeit der Autoritäten entscheiden, so müßte man wohl nach A. C. 4: *τοῦ θεοῦ πατρὸς τοῦ Χριστοῦ* aufnehmen [159]). Soll dagegen diejenige Lesart für die richtigste gelten, aus welcher sich die Entstehung der mannigfaltigen Variationen am besten erklären läßt, und die als die schwierigste anzusehen ist, so wird man sich nach dem Cod. B. und Hilarius für *τοῦ θεοῦ Χριστοῦ* entscheiden müssen. Je ungewöhnlicher diese Zusammenstellung ist, desto leichter konnte man sich dadurch veranlaßt fühlen, auf diese oder jene Weise, durch einfache Einschiebung oder Umgestaltung, zu ändern. Wie aber läßt

159) Diese Lesart hält Böhmer für die ursprüngliche, während Bähr Griesbach beistimmt, was von Böhmer mit Recht getadelt wird. —

sich dieses: τοῦ θεοῦ Χριστοῦ erklären? Eine vierfache Auffassung ergiebt sich als möglich; indem man den Genitiv Χριστοῦ entweder als Apposition zu θεοῦ, oder als Apposition zu τοῦ μυστηρίου τ. θ., oder als Abhängigkeitsgenitiv von θεοῦ oder endlich als Abhängigkeitsgenitiv von τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ betrachten kann. Gegen die erste Erklärung darf nicht geltend gemacht werden, daß Christus sonst nie als ὁ θεός bezeichnet werde, denn eben diese Behauptung läßt sich nicht rechtfertigen; doch bleibt diese unmittelbare Verbindung ὁ θεὸς Χριστός „der Gott Christus" jedenfalls ungewöhnlich und auffallend; etwas Anderes wäre es, wenn es hieße: τοῦ μυστηρ. τοῦ Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ, oder ὅς ἐστιν θεός. Uebrigens würde bei dieser Auffassung der Genitiv τοῦ θεοῦ Χρ. als der Genit. object. gelten müssen, da Christus der Gegenstand dieses Geheimnisses — worauf sich dasselbe bezieht — ist. Bei der zweiten Auffassung wird das Mysterium Gottes als Christus bezeichnet, wie einige Handschriften lesen: ὅ ἐστι Χριστός; dieser Gedanke kann hier um so weniger auffallen, als I, 27 ein sehr ähnlicher Gedanke ausgesprochen ist; auch würde in diesem Falle nicht nothwendig der Artikel vor Χριστοῦ stehen müssen, da Christus hier recht gut als **Nom. propr.** gefaßt werden könnte [160]). Dagegen kann man sich zur Rechtfertigung der dritten Erklärung auf Ephes. I, 17 berufen; denn, wenn auch sonst nicht, so wird doch in dieser Stelle Gott als der Gott Christi (ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) bezeichnet [161]). Daß der Ap. Gott hier auf diese Weise näher bezeichnet, kann nicht auffallen, da er eben da-

---

160) Eben dies leugnet Steiger, indem er — jedoch ohne einen Grund dafür anzuführen — behauptet, daß Χριστός bei dieser Verbindungsweise die Idee seines Amtes ausdrücken und deshalb den Artikel bei sich haben müsse.

161) Außerdem nennt auch Christus selbst Gott, wie ὁ πατήρ μου, so auch θεός μου Joh. XX, 17.

durch andeutet, von welchem Mysterium er rede, daß es nämlich der Rathschluß sei, den Gott als der Gott Jesu Christi (d. i. den er durch Jesus Christus ausführen wollte) gefaßt habe [162]). Diese Erklärung stimmt mit den Varianten überein, welche πατρός zwischeneingeschoben haben. Was endlich die vierte Auffassung betrifft, Χριστοῦ als Abhängigkeitsgenitiv zu τοῦ μυστηρίου zu denken, so könnte man denselben entweder als Genit. subj. oder — was mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat — als Genit. obj. ansehen. Allein in beiden Fällen tritt der Genit. subj. τοῦ θεοῦ störend ein; man könnte diesen freilich in adjectivischer Bedeutung nehmen wollen und übersetzen: **mysterium divinum Christi i. e. de Christo**; allein diese Verbindung bliebe doch immer sehr hart und ungewöhnlich. Unter allen vier Auffassungen möchte die dritte am meisten für sich haben [163]), zumal im Epheserbriefe, wie schon bemerkt ist, die gleiche Verbindungsweise vorkommt. —

V. 3 fährt der Ap. fort: *ἐν ᾧ εἰσιν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι.* Das Re-

---

162) Steiger weist diese Auffassung zurück, indem er sagt: „In der Epheserstelle tritt Gott in der ganzen Rede als das handelnde Subject hervor; hier kann das Gewicht dagegen nicht auf dem Gotte Christi liegen: P. will die Colosser nicht ermahnen, in der Erkenntniß dieses Gottes vorzuschreiten, als hätten sie sich zu einem andern Gotte gewandt, sondern er empfiehlt ihnen, Christo treu zu bleiben.“ Steiger scheint hier ganz übersehen zu haben, daß nicht von Gott, sondern von dem Mysterium Gottes die Rede ist. So wenig man nun an dem Gedanken etwas aussetzen könnte, wenn P. nur τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ geschrieben hätte; so wenig hat man dazu Grund, wenn er — um das eigenthümlich christliche Moment dieses Mysteriums anzudeuten — das τοῦ θεοῦ durch den Beisatz Χριστοῦ noch näher bezeichnet.

163) Steiger zieht dagegen, indem er die betreffende Lesart τοῦ θεοῦ Χριστοῦ für die richtige hält, die erste Auffassungsweise vor und beruft sich zum Zeugniß dafür, daß Paulus auch sonst Christum Gott nenne, auf Röm. IX, 5. Tit. II, 13. Ephes. V, 5.

lativum ἐν ᾧ läßt ſich entweder auf das unmittelbar vorhergehende Nomen, alſo entweder auf θεός oder auf Χριστός, oder auch auf τοῦ μυστηρίου beziehen; da jedoch eben das Myſterium es iſt, das der Ap. erkannt wiſſen will, ſo iſt die letztere Verbindung jedenfalls für die richtige zu halten [164]). So giebt denn dieſer Vers dadurch, daß er auf den Inhalt des Myſteriums hinweiſt, an, warum die Chriſten nach der ἐπίγνωσις τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ trachten ſollen. Daß unter dem Myſterium der Rathſchluß Gottes zur Erlöſung der Menſchen durch Chriſtus zu verſtehen ſei, geht aus dem Zuſammenhang hervor; in dieſem Rathſchluſſe ſind, ſagt demnach P., ſämmtliche Schätze der Weisheit und des Wiſſens verborgen. Die Vergleichung der unſichtbaren Güter mit Schätzen iſt nicht ſelten; vergl. in Beziehung auf die Weisheit namentlich Sprüchw. VIII, 10. 20. Offenbar tritt hier in den Worten σοφία und γνῶσις die ſubjective Thätigkeit des Menſchen zurück, indem dadurch das höchſte Wiſſen ſelbſt als ein Objectives bezeichnet wird. Ob der Ap. aber dieſe beiden Ausdrücke in ſcharfer Sonderung ihrer Begriffe verſtanden wiſſen wolle, iſt mehr als unwahrſcheinlich; vielmehr hat Calvin wohl Recht, wenn er ſagt: **Inter sapientiam et intelligentiam hoc loco non pono magnum discrimen, quia tantum duplicatio ad augendum valet, acsi dixisset, nihil alibi posse inveniri scientiae, eruditionis, doctrinae, sapientiae** [165]). — Manche Ausleger haben an

---

164) Die meiſten ältern Ausleger ſind für die Verbindung des ἐν ᾧ mit Χριστοῦ; doch geben mehrere von ihnen, als Calvin, Wolff u. A., auch die Möglichkeit der andern Verbindung zu; Böhmer bezieht ἐν ᾧ gleichfalls auf Χριστοῦ, indem er ſich darauf beruft, daß auch in den folgenden Verſen, bei ἐν αὐτῷ V. 7 und ἐν ᾧ V. 9 an Chriſtus zu denken ſei. Hierin kann jedoch um ſo weniger ein genügender Grund zu jener Verbindung liegen, da in den folgenden Verſen Chriſtus deutlich als Hauptſubject der Sätze genannt wird. —

165) Die Ausleger, welche annehmen, daß beide Ausdrücke auch hier ihrem Begriffe nach von einander zu unterſcheiden ſeien, haben

dem Ausdrucke ἀπόκρυφοι Anstoß genommen, indem sie es für auffallend halten, daß Paulus die in dem Mysterium enthaltenen Schätze der Weisheit als verborgene bezeichne, da er zuvor gesagt habe, das Mysterium sei nun nicht mehr verborgen, sondern offenbar geworden. Auch Bähr meint deshalb, in jenem Ausdrucke sei der Begriff des „Verborgenseins" nicht zu urgiren, sondern der gleichfalls in dem Worte liegende Begriff des „Aufbewahrtseins" hervorzuheben [166]). Allein dieser Ausdruck hat nichts Auffallendes, sobald man bedenkt, daß Paulus den Rathschluß Gottes ein μυστήριον nennt; indem er dies thut, ist es ganz natürlich, daß er auch die darin enthaltenen Schätze als θησαυροὶ ἀπόκρυφοι bezeichnet [167]). Auch ist zu bedenken, daß, ob-

---

diesen Unterschied auf verschiedene Weise angegeben. Mit Recht weist Bähr sowohl die Meinung, nach welcher σοφία auf res humanas, γνῶσις auf res divinas gehe, als auch die, nach welcher jene sich auf die christlichen Glaubenswahrheiten, diese auf die christlichen Lebenspflichten beziehen soll, zurück. Allein seine Ansicht, daß γνῶσις wohl etwas Specielleres und Höheres oder Vollkommneres sein möchte, als σοφία, leidet zu sehr an Unbestimmtheit, als daß man ihr beistimmen könnte. Steiger erklärt σοφία: „praktische Weisheit," γνῶσις „tiefe Gotteserkenntniß"; allein, daß Paulus auch die σοφία auf die Erkenntniß der göttlichen Dinge bezieht, geht aus 1 Cor. I, 21. II, 6 deutlich hervor.

166) Bähr beruft sich für seine Meinung mit Unrecht auf 1 Makk. I, 23 und Jes. XLV, 3, da das Wort ἀπόκρυφος an diesen Stellen in der demselben eigenthümlichen Bedeutung gebraucht ist.

167) Calvin trägt offenbar einen unpassenden Nebengedanken herein, wenn er zur Erläuterung des vorliegenden Ausdrucks sagt: Est semper crucis praedicatio mundo stultitia; und ebenso auch Böhmer, wenn er zu ἀπόκρυφοι supplirt: τοῖς ἄρχουσι τοῦ αἰῶνος τούτου (nach 1 Cor. II, 7. 8) oder τοῖς ἀπολλυμένοις, ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσε τὰ νοήματα ꝛc. (nach 2 Cor. IV, 3. 4). Durchaus nichts deutet darauf hin, daß der Ap. eine solche Beziehung hier im Auge habe. Daß die Erklärung von Alex. Morus, der, indem er ἐν ᾧ auf Christus bezieht, meint, es müsse eigentlich heißen: ἐν ᾧ εἰσι πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφ. οἱ ἀπό-

gleich jenes Mysterium durch die Erscheinung Christi und die Predigt des Evangeliums aus seiner Verborgenheit hervorgetreten und die Erkenntniß desselben offenbar geworden ist, doch Niemand, so lange das Wort des Apostels: ἐκ μέρους γινώσκομεν (1 Cor. XIII, 9) gilt, sich rühmen kann, dasselbe ganz zu durchschauen, sondern ein Jeder bekennen muß, daß es in demselben noch θησαυροί gebe, die für ihn ἀπόκρυφοι sind. — Daß der Apostel bei diesem Ausspruch den Gegensatz gegen die Irrlehrer im Auge hat, geht aus dem Zusammenhange deutlich hervor; insofern nämlich diese Lehren verkündigten, die sich aus dem göttlichen Mysterium von der Erlösung durch Christus nicht entwickeln ließen, sondern in einer diesem fremden Weisheit ihren Grund hatten. —

V. 4 giebt der Ap. den Grund an, warum er das Vorhergehende gesagt habe: τοῦτο δὲ λέγω, ἵνα μή τις ὑμᾶς παραλογίζηται ἐν πιθανολογίᾳ. Das τοῦτο kann sich entweder auf das, was der Ap. V. 1 und 2 gesagt hat, oder auf den Inhalt von V. 3 beziehen. Beides giebt einen guten Sinn. Das Wort παραλογίζεσθαι, welches im N. T. außer hier nur noch Jacob. I, 22 vorkommt, wird bei den Profanscribenten zuweilen mit ἐξαπατᾶν zusammengestellt; die ursprüngliche Bedeutung, die sich auch hier festhalten läßt, ist: „Jemand durch falsche Schlüsse überlisten" [168]). Das, wodurch die Täuschung geschehen könne,

---

κρυφοι, da diese Schätze olim sub lege veteri verborgen gewesen, jetzt aber enthüllt seien, falsch sei, ist bereits von Bähr und Böhmer genügend nachgewiesen. —

168) Ganz falsch ist offenbar die Meinung Böhmer's: „die verkehrten Schlüsse könnten die gewesen sein: aus Nazareth könne nichts Gutes kommen, ein Gekreuzigter könne keine θεοῦ σοφίαν, sondern nur μωρίαν gehabt haben." Abgesehen davon, daß die Irrlehrer zu Colossä schwerlich sich auf solche Weise von dem Christenthume lossagten, ist es durchaus nicht glaublich, daß sie auf directe Weise das Evangelium angegriffen haben werden; dadurch hätten sie sich ja offenbar als Ungläubige bloßgestellt, so daß der Ap. nicht Ursache gehabt hätte, von ihnen etwas für die Gemeinde zu fürchten.

nennt P. *πιθανολογία*; dieses Wort kommt im N. T. sonst nicht vor; es bedeutet eine oratio ad persuadendum composita, jedoch mit dem Nebenbegriff beabsichtigter Täuschung durch bloßen Schein. Den Sinn des ganzen Verses giebt Theodoret so an: *τούτοις δὲ ἐχρησάμην τοῖς λόγοις, παρακαλῶν ὑμᾶς τοῖς ἀπατηλοῖς μὴ ὑπάγεσθαι λόγοις.* Zu bemerken ist noch, daß statt der gewöhnlichen Lesart: *μή τις* die Codd. A. C. D. E. 17. 23 u. a.: *μηδείς* lesen, was Lachmann auch in den Text aufgenommen hat. Welches das Richtige ist, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, denn wie die Lachmannsche Lesart aus II, 18 oder Ephes. V, 6, so kann die Recepta aus V. 8 herübergenommen sein. —

Wie der Ap. im Anfange des Briefes den Colossern bezeugt hatte, daß er beständig für sie bete, und zwar, um sie dadurch dem Herrn treu zu erhalten, so bezeugt er ihnen jetzt in derselben Absicht sein beständiges Verweilen bei ihnen im Geiste und seine Freude über ihre Festigkeit im Glauben. —

V. 5 beginnt mit den Worten: *εἰ γὰρ καὶ τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμι.* Der Gegensatz des *τῇ σαρκί* (wofür 1 Cor. V, 3 *τῷ σώματι* steht) und des *τῷ πνεύματι* ist an sich deutlich; es ist offenbar ganz verkehrt, wenn einige Ausleger zu *πνεύματι* das Adj. *ἁγίῳ* suppliren. — Ueber die Bedeutung des *ἄπειμι* hat sich in neuerer Zeit Streit erhoben, der für die Bestimmung des Verhältnisses, in welchem P. zu der Gemeinde in Colossä gestanden, nicht unwichtig ist. Während man nämlich gewöhnlich von der Ansicht ausgeht, daß *ἄπειμι* hier nichts Anders als das „Nichtgegenwärtigsein" des Ap. bei der Gemeinde (*ἄπειμι = οὐ πάρειμι*) das leibliche Entferntsein von ihr bedeute, hat besonders Wiggers diese Ansicht als eine falsche bezeichnet. Wiggers behauptet: „Es ist in *ἄπειμι*, wenn es so ohne weiteren Zusatz gebraucht wird, nicht bloß der Begriff des Entferntseins, des räumlichen Abstandes,

sondern zugleich die Hinweisung auf das dem Entferntsein vorhergegangene sich Entfernen enthalten, so daß eine frühere Anwesenheit an dem Orte, von dem man entfernt ist, stillschweigend vorausgesetzt wird." Zur Begründung dieser Meinung beruft sich Wiggers auf die Bedeutung der Präpos. ἀπό, welche die Entfernung, die Bewegung von einem Orte her anzeige, weshalb sie sich zunächst nur mit Verbis der Bewegung zusammenschließe, und auch in Verbindung mit Verbis der Ruhe (wie bei ἀπεῖναι) auf eine vorangegangene Bewegung oder Entfernung hindeute. Es läßt sich nicht leugnen, daß ἀπό in der That ursprünglich die von Wiggers behauptete Bedeutung hat; allein eben so gewiß ist es, daß in manchen Fällen bei ἀπό der Begriff des Sichentfernens von einem Orte zurücktritt und nur der des Entferntseins bleibt, wenn nämlich jene Präposition bei der Angabe der Distanz zwischen zwei Orten gebraucht wird; ja, auch in der Zusammensetzung hat ἀπό bisweilen den Begriff des Entferntseins, ohne daß dabei an ein früheres Vereinigtgewesensein zu denken ist; dies ist namentlich der Fall bei dem Verbum ἀπέχεσθαί τινος (oder ἀπό τινος) „sich einer Sache enthalten, i. e. sich fern halten von etwas." Findet sich dies nun aber bei einem Verbum, so ist nicht einzusehen, warum dasselbe nicht auch bei einem andern stattfinden könnte. So bleibt wenigstens die Möglichkeit, daß auch ἄπειμι in solchem Falle gebraucht werden könne, wenn ein früheres Zusammengewesensein nicht vorausgesetzt wird. — Wiggers beruft sich auf die Analogie des griech. Wortes mit dem lateinischen abesse und dem deutschen „abwesend sein", welche ebenso wie jenes den Begriff des Weggegangenseins in sich enthalten. Hinsichtlich des lateinischen Wortes indeß hat er selbst schon seine Behauptung, was wenigstens die Gebrauchsweise des Particips betrifft, ermäßigen und zugestehen müssen, daß dieses auch vorkomme, ohne jenen Begriff in sich zu enthalten. Das deutsche Wort aber hat überhaupt nicht die Bedeutung, die Wiggers demselben zuschreibt; indem es

nicht das Entferntsein von einem Orte, an dem man irgendwann einmal gewesen ist, sondern das Entferntsein von einem solchen Orte, wo man zu Hause gehört, oder wo die Gegenwart eigentlich erwartet wird, ausdrückt, wenn man auch an diesem Orte zuvor noch nicht gegenwärtig gewesen ist. Entspricht nun das griech. Wort dem deutschen, so setzt der Gebrauch jenes noch keinesweges nothwendig die frühere Anwesenheit des Ap. in Colossä voraus, sondern nur, daß P. jene Stadt als einen Ort, wo er eigentlich gegenwärtig sein sollte oder wenigstens gegenwärtig zu sein wünschte, betrachtet. Jenes ist um so weniger der Fall, als der Ausdruck ἄπειμι hier durch das σὺν ὑμῖν εἰμι hervorgerufen ist. Gerade in dem Gegensatze gegen dieses kann das ἀπό leicht seine ursprüngliche Bedeutung eingebüßt haben, so daß demselben nur der Begriff des Fernseins, des Nichtdaseins geblieben ist; wie man auch im Deutschen recht wohl sagen kann: „Wenn ich auch dem Fleische nach von euch abwesend bin, so bin ich doch dem Geiste nach bei euch anwesend", ohne daß daraus auf eine frühere Anwesenheit auch dem Fleische nach zu schließen wäre. So läßt sich denn aus jenem Worte noch keinesweges die Meinung von Wiggers begründen. — Daß ἀλλά hier den bestimmten Gegensatz ausdrückt und durch „doch" zu übersetzen ist, lehrt der Zusammenhang. Das σὺν ὑμῖν εἰμι darf nicht für gleichbedeutend mit πάρειμι πρὸς ὑμᾶς (2 Cor. XI, 8) gehalten werden, denn σύν τινι εἶναι heißt nicht nur bei Jemand sein, sondern: mit Jemand verbunden sein; und zwar wird es namentlich von innerer Gemeinschaft gebraucht, so daß es also sehr passend zu τῷ πνεύματι gesetzt ist. Es weiset demnach darauf hin, daß der Ap. die Gemeinde zu Colossä wirklich als eine Heimath betrachtet, wo er mit seinem Geiste beständig verweilt, so daß sich auch hieraus erklärt, wie er sich des Ausdruckes τῇ σαρκὶ ἄπειμι bedienen konnte, wenn er auch niemals τῇ σαρκί daselbst gegenwärtig gewesen ist. — Die Verbindung dieses Satzes mit dem Vorhergehenden

drückt P. durch γάρ aus, wodurch derselbe als ein Begründungssatz erscheint. Was aber wird durch denselben begründet? Da P. hier von seinem Verhältniß zu der Gemeinde redet, so liegt es nahe, diesen Satz auf einen vorhergehenden Ausspruch desselben Inhalts zu beziehen. Nun hatte Paulus zuvor gesagt, daß er um die Gemeinde gar sehr besorgt sei. Bezieht man hierauf das τοῦτο λέγω, so erscheint es sehr passend anzunehmen, daß P. auch bei diesem Satze darauf zurückblicke; so schließt sich das Ganze V. 1—5 eng zusammen: „Ich will, daß ihr wisset, welch' einen Kampf ich um euch habe — — denn, wenn ich auch dem Fleische nach ferne von euch bin, so bin ich doch im Geiste mit euch verbunden." Indessen läßt sich V. 5 auch mit dem unmittelbar Vorhergehenden verbinden. Der Gedanke würde dann sein: „Jenes sage ich, damit Niemand euch täusche, denn ihr dürft nicht glauben, daß ich mich um euch nicht bekümmere, vielmehr bin ich — auch abwesend von euch — doch im Geiste mit euch verbunden, indem ich euren guten Zustand sehe und mich darüber freue." Eben die Hinzufügung dieses letzten Gedankens möchte dieser Verbindung den Vorzug vor der andern geben. —

Die hinzugefügten Worte lauten: χαίρων καὶ βλέπων ὑμῶν τὴν τάξιν καὶ τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ὑμῶν. Auffallend ist die Verbindung von χαίρων und βλέπων mit dem folgenden Accusativ, da χαίρω sonst nicht mit dem Accus. (außer Phil. II, 18, wo derselbe jedoch das Neutr. von αὐτός ist) verbunden wird; ferner ist auffallend, daß βλέπων erst nach χαίρων folgt. Bedenkt man jedoch, daß der Apostel zwei Begriffe auszudrücken hatte, den, daß er die τάξις der Colosser sehe und den, daß er sich darüber freue, daß ihm aber — indem er diese Freude lebendig in seinem Herzen fühlte — der Gedanke an diese Freude der nächste war, so erklärt sich daraus leicht, daß er eben diesen Begriff voranstellt und den andern nachfolgen läßt. Allerdings hätte P. nun diese beiden Begriffe in logische Verbin-

dung setzen können, allein es finden sich im N. T. manche Beispiele, daß die Begriffe einfach neben einandergestellt, durch *καί* an einandergereiht werden, ohne daß die Beziehung, in welcher der eine zu dem andern steht, ausgedrückt wird. Es zeigt sich darin ein Zurückgehen der Sprache in ihre frühere Entwickelungszeit, in welcher eine solche bloße Nebeneinanderreihung der Begriffe natürlich ist. Die Conjunction *καί* hat in diesem Falle die einfache Bedeutung der Verbindung, es würde unrichtig sein, sie anders als so aufzufassen, und sie z. B. durch quia oder nam oder scilicet oder dergleichen zu erklären, wenn gleich die Beziehung der beiden Begriffe zu einander der Art ist, daß sie sich durch eins jener Wörter erläutern läßt. — Hatte P. aber jene beiden Worte so nebeneinandergestellt, so war es natürlich, daß er das Folgende (den Gegenstand seines *χαίρειν* und *βλέπειν*) der Form nach zu dem letztern construirte. — So erklärt sich die Ausdrucksweise des Ap. auf natürliche Weise, und man hat nicht nöthig zu künstlichen Erklärungen seine Zuflucht zu nehmen [169]). — Das Wort *τάξις* bezeichnet im N. T. gewöhnlich die Reihe, die bestimmte Stelle in einer Reihenfolge; 1 Cor. XIV, 40 findet sich jedoch *κατὰ τάξιν* mit *εὐσχημόνως* verbunden, in dem Sinne: „wohlgeordnet". In dieser Bedeutung ist *τάξις* auch hier zu nehmen und also zu erklären: „der wohlgeordnete Zustand" [170]). Wohl-

---

169) Zu solchen falschen Erklärungen ist es zu rechnen, wenn einige Ausleger *βλέπειν* hier in einem prägnanten Sinne nehmen, wie z. B. Wolf: Dici possit, *τὸ βλέπειν* hic inferre frequentem recogitationem et considerationem; oder, wenn man hier die Regel anwendet, daß zuweilen zwei Verba, mit oder ohne die Copula verbunden, nebeneinander stehen, von welchen das eine einen das andere näher bezeichnenden Adverbialbegriff in sich enthält — da es unnatürlich ist, den Adverbialbegriff durch das erste Verbum ausgedrückt zu finden, s. Winer S. 393.

170) Chrysostomus erklärt *τάξις* passend durch *εὐταξία*. Richtig ist auch die Bemerkung mehrerer Ausleger, daß *τάξις* ur-

geordnet aber ist der Zustand eines Gemeindewesens da, wo die einzelnen Glieder nicht durch Spaltungen von einander getrennt, sondern in gegenseitiger Liebe mit einander verbunden sind. — Nicht nur die τάξις der Colosser, sondern auch das στερέωμα ihres Glaubens bezeichnet P. als Gegenstand seiner Freude; στερέωμα heißt eigentlich: „das Festgemachte", daher „der Grund, das Fundament." Diese Bedeutung läßt sich hier jedoch nicht ohne künstliche Auslegung festhalten; vielmehr ist στερέωμα für gleichbedeutend mit στερεότης: „Festigkeit" zu nehmen. Das Substantiv hier adjectivisch zu fassen, wie mehrere Ausleger thun [171]), würde nur dazu dienen, die eigenthümliche Kraft des Ausdrucks unnöthig zu schwächen. — Der Genitiv τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ὑμῶν hängt nur von στερέωμα und nicht von τάξις ab, da dieses für sich schon einen vollständigen Begriff ausdrückt. — Zu bemerken ist nur noch, daß diese Stelle ein deutliches Zeugniß dafür ablegt, daß die Irrlehrer damals noch keinen verderblichen Einfluß auf die Gemeinde geäußert hatten, der gute Zustand derselben, wie P. ihn bereits I, 4 bezeichnet hat, durch sie noch keinen Schaden gelitten hatte. —

Indem P. der bisherigen Glaubensfestigkeit der Colosser gedenkt, veranlaßt ihn das V. 6 zu der Ermahnung: ὡς οὖν παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον, ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε. **Calvin: Laudi attexit exhortationem, in qua**

---

sprünglich res militaris ist; allein daraus folgt noch nicht, daß der Ap. hier bestimmt an den Kampfesberuf der Christen gedacht habe, wie Flatt meint, indem er sagt: Transfertur ad Christianos pro fide ordinate dimicantes. —

171) Bengel: fides firma; Luther: euren festen Glauben. Die Erklärungen, die Ambrosiaster und Augustin geben, lassen vermuthen, daß sie statt στερέωμα das Wort: ἱστέρημα gelesen haben; eine Lesart, die wahrscheinlich aus I, 24 hergenommen ist; s. Böhmer z. d. St.

docet, nihil illis profuturum, quod semel Christum receperint, nisi in ipso permanerent. Auf ὡς sollte eigentlich ein οὕτως folgen; allein auch an andern Stellen des N. T. ist es wie hier weggelassen. Das Verbum παραλαμβάνειν ist entweder durch: „empfangen", oder durch: „annehmen" zu übersetzen. Hier, wo der Ap. die Glaubensfestigkeit der Gemeinde gerühmt hat, ist die letztere Bedeutung vorzuziehen [172]). — Die Stellung der Worte: τὸν κύριον weist darauf hin, daß der Ap. diesen Begriff besonders hervorgehoben haben will: „Wie ihr nun Jesum Christum als den Herrn angenommen habt." — Uebrigens geht aus der hier gebrauchten Ausdrucksweise des Ap. hervor, daß nach ihm eine persönliche Gemeinschaft zwischen Christus und den Gläubigen stattfindet, daß bei der Verkündigung des Evangeliums Christus selbst sich darbietet und wer jenes im Glauben annimmt, dadurch Christus selber annimmt [173]). Der Ausdruck περιπατεῖν ἐν Χριστῷ erklärt sich aus der Phrase: ἐν Χριστῷ εἶναι (Gal. II, 20), wodurch eine solche Gemeinschaft mit Christus bezeichnet wird, daß Christus das alleinige Princip des Lebens ist; demnach bedeutet jenes: „sein Leben so führen, daß man sich als von Christus ganz durchdrungen und belebt zeigt" [174]).

An περιπατεῖτε schließen sich V. 7 zunächst zwei Par-

---

172) Es kann deshalb nicht für eine Verbesserung gelten, wenn de Wette Luther's Uebersetzung: „Wie ihr nun angenommen habt" dahin ändert: „Wie ihr nun Christum empfangen habt."

173) Es heißt offenbar den bedeutungsvollen Ausdruck des Ap. verflachen, wenn man Χριστὸν Ἰησοῦν mit Wahl h. l. erklärt: doctrinam Jesu; oder wenn Flatt den Sinn der Worte so angiebt: „Lebt dem Unterricht gemäß, den ihr in Absicht auf Jesum erhalten habt." —

174) Zu äußerlich wird der Ausdruck von Wahl erklärt: ad normam a Christo praescriptam, inhaerens normae a Christo praescriptae. Mit Recht wird auch die Erklärung, welche Chrysostomus giebt, und der Bähr beistimmt, wonach Christus hier mit ei-

ticipien an: ἐῤῥιζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ. Freilich passen genau genommen diese beiden Worte, dem in ihnen enthaltenen Bilde nach, nicht zu dem Begriffe περιπατεῖτε; indeß das Bild tritt hier, wie oft, vor dem Gedanken zurück. Nach dem ersten Participium wird Christus mit einem Boden verglichen, in welchem die Pflanze Wurzel faßt, nach dem zweiten mit einem Fundamente (wie Christus 1 Cor. III, 10 gerade zu als θεμέλιος bezeichnet ist), auf welchem das Gebäude errichtet wird [175]); der allgemeine Begriff, der sich in diesen beiden Ausdrücken darstellt, ist demnach der des Festgegründetseins in Christo. Nach ἐποικοδο-

---

nem Wege, auf dem man wandelt, verglichen werde, von Steiger zurückgewiesen; eben so wenig aber ist Steiger's Auffassung, die sich schon bei Storr findet, wonach ἐν αὐτῷ mit ἐῤῥιζωμένοι verbunden wird, zu rechtfertigen. Hiegegen macht Böhmer mit Recht geltend, daß ἐῤῥιζωμένοι sich aufs engste an ἐποικοδομούμενοι und deshalb an das darauf folgende ἐν αὐτῷ anschließt. Ueberdies spricht auch die Stellung des ersten ἐν αὐτῷ deutlich genug dafür, daß dasselbe zu περιπατεῖτε gehört. Besser als alle diese Erklärungen ist Böhmer's Auslegung: „Demgemäß, daß ein inniges Verhältniß zwischen euch und Jesu obwaltet, wandelt in ihm, führt ein solches Leben, bei welchem ihr in der Verbindung mit Jesu beharrt."

175) Calvin: Tribus metaphoris exprimit (apostolus), qualem ab ipsis requirat fidei constantiam. Prima est in verbo: *ambulandi*; secunda sumpta est de arboribus; sicuti enim arbor, radicibus profunde actis, satis habet fulturae ad sustinendos omnes ventorum impetus, ita, si quis in Christo alte ac penitus fixus sit, nullis satanae machinationibus dejici poterit a recto statu. Tertia metaphora est fundamenti; domus enim, quae fundamento non sustinetur, mox corruit. Unrichtig ist es, wenn Flacius in Beziehung auf das zweite Bild sagt: Secunda similitudo confert Christum radici, nos ramis aut palmitibus, denn Christus wird ja nicht mit der Wurzel, sondern mit dem Boden, in welchem der Christ gleichsam Wurzel gefaßt hat, verglichen. — Den Gedanken des Ap. offenbar verflachend, erklärt Wahl den Ausdruck: ἐποικοδ. ἐν Χρ.: „quorum melior rerum divinarum cognitio nititur religionis Jesu institutione."

μούμενοι sollte der gewöhnlichen Construction zufolge entweder ἐπί oder der bloße Dativ stehen; doch erklärt sich ἐν leicht durch die Beziehung auf ἐῤῥιζωμένοι, wenn man nicht lieber annehmen will, daß dem Ap. bei dem ἐν αὐτῷ die bildliche Vorstellung bereits zurückgetreten ist. Der Unterschied des Tempus in den beiden Participien ist nicht zu übersehen; das erstere steht im Perfect, da das Wurzelfassen ein vergangener, das Erbautwerden aber ein fortdauernder Act ist [176]). — An jene beiden Participien schließt sich als dritter Participialsatz an: καὶ βεβαιούμενοι ἐν τῇ πίστει, καθὼς ἐδιδάχθητε. Statt ἐν τῇ πίστει lesen die Codd. B. D. 17. 39. 47. 73, die Vulg. und Ital., Theophyl. und Ambrosiast. nur τῇ πίστει (ohne die Präposition), die Codd. A. 46. 67**. 71 dagegen ἐν πίστει (ohne den Artikel τῇ). Lachmann hat die Lesart: τῇ πίστει in den Text aufgenommen. Nach der Recepta muß man übersetzen: „befestigt im Glauben"; nach der Lachmannschen kann man entweder: „befestigt durch den Glauben", wobei denn der an sich mangelhafte Begriff durch die Zurückbeziehung auf das vorangegangene ἐν αὐτῷ zu ergänzen wäre; oder: „befestigt rücksichtlich des Glaubens" übersetzen. Da der Ausdruck bei der gewöhnlichen Lesart klarer ist und für diese auch die meisten Autoritäten sprechen, so möchte ihr der Vorzug gebühren. Wie verhält sich nun aber dieser Participialsatz zu den beiden vorhergehenden? Calvin sagt: **Jam absque figura repetit, quod per translationes dixerat.** Hiegegen streitet jedoch das καί; auch läßt sich leicht ein Unterschied nachweisen, während nämlich der Ap. in den beiden ersten Participien die Colosser darauf hinweist, daß Christus der Grund ihres Lebens bleiben müsse, ermahnt er sie durch das dritte, daß sie auf diesem Grunde, oder was dem Ge-

---

176) Beza bemerkt in Beziehung hierauf mit Recht: **nondum perfectam esse structuram, sed in actu.**

danken nach wesentlich dasselbe ist, in dem Glauben (an Christum) fest beharren sollen. Daß die Colosser nicht einer neuen Verkündigung bedurften, sondern bei dem bleiben sollten, was ihnen bereits verkündigt worden, sagt P. ihnen durch die Worte: *καθὼς ἐδιδάχθητε*, wozu sich aus I, 7 *ἀπὸ Ἐπαφρᾶ* ergänzen läßt. — Ohne *καὶ* schließt sich den drei vorhergehenden Participien ein viertes an: *περισσεύοντες ἐν αὐτῇ* (i. e. *ἐν τῇ πίστει*) *ἐν εὐχαριστίᾳ*. Je nach der verschiedenen Bedeutung von *περισσεύειν* und der verschiedenen Construction der Worte ergeben sich verschiedene mögliche Auffassungen dieses Satzes; *περισσεύειν* heißt ursprünglich: „überflüssig sein, dann überfließen von etwas, reich sein an etwas." In dieser letztern Bedeutung kommt es im N. T. unter andern: Röm. XV, 13. Phil. I, 9. 26. [177]) 2 Cor. III, 9. VIII, 7. Phil. IV, 14 vor; doch hat es im N. T. zuweilen auch die Bedeutung: „reich werden an etwas, zunehmen in einer Sache, crescere aliqua re", so z. B. Apg. XVI, 5. — Mit diesem Verbum kann nun entweder *ἐν αὐτῇ* oder: *ἐν εὐχαριστίᾳ* unmittelbar verbunden werden. So ist eine vierfache Auffassung der Worte möglich: 1) reich seiend am Glauben mit Dank; 2) reich seiend im Glauben am Danke (oder wie Luther übersetzt: „und seid in demselbigen reichlich dankbar"); 3) zunehmend im Glauben mit Dank (crescentes in fide cum gratiarum actione); und endlich 4) zunehmend im Glauben an Dank [178]). — Zunächst ist zu bemerken, daß *περισσεύειν* mit *ἐν* construirt fast überall die Bedeutung: „reich sein an etwas" hat; denn Phil. I, 9 liegt der Begriff des Zunehmens in *μᾶλλον καὶ μᾶλλον* und 1 Cor. XV, 58 ist die Bedeutung: crescere

---

177) Mit Unrecht will Bähr an diesen drei Stellen *περισσεύειν* durch: crescere aliqua re übersetzen.

178) Wenn Grotius das *ἐν* vor *εὐχαριστίᾳ*, Flatt dagegen das *ἐν* vor *αὐτῇ* durch per übersetzt, so ist weder zu dem Einen noch zu dem Andern ein hinreichender Grund vorhanden.

wenigstens zweifelhaft; sodann erscheint es unpassend, hier περισσεύειν durch: „zunehmen" zu erklären, da die Tendenz des Ap. in den vorhergehenden Sätzen die ist, die Gemeinde zu ermahnen, daß sie in dem Glauben, der in ihnen ist, fest bleiben solle. Hätte er noch besonders den Wunsch ausdrücken wollen, daß die Gemeinde noch reicher am Glauben werden sollte, so hätte er dies doch schwerlich in einem solchen Nebensatze gethan. Auch würde, wäre dies der Sinn des Satzes, die unmotivirte Hinzufügung des Begriffs, daß solches „mit Dank" geschehen solle, wenigstens auffallend sein; ganz anders ist es Col. IV, 2, wo vom Gebete überhaupt die Rede ist. Man müßte demnach vielmehr die εὐχαριστία als dasjenige ansehen, worin die Gemeinde zunehmen solle; allein dieser Gedanke würde in diesem Zusammenhange noch befremdender sein. Bei weitem natürlicher erscheint es dagegen, περισσεύειν hier in der gewöhnlichen Bedeutung: „überfließen, reich sein" zu nehmen. In diesem Falle aber ist es offenbar passender, die εὐχαριστία als die πίστις als Hauptbegriff anzusehen, indem es sonst auffallend bleibt, daß dieser Satz mit dem vorhergehenden nicht durch καί verbunden ist, überdies aber auch die Häufung von Ausdrücken, die wesentlich desselben Sinnes sind, zu stark sein würde. Diese neue Ermahnung aber, daß die Colosser in ihrem Glauben gegen Gott, der denselben in ihnen gewirkt, reichlich dankbar sich beweisen sollen, knüpft sich dem Vorhergehenden um so passender an, als die Danksagung für die empfangene Gnade nicht nur den Glauben selbst lebendig erhält, sondern durch jene Ermahnung der Glaube von dem Ap. noch mehr als ein köstliches Kleinod bezeichnet wird, so daß darin für die Colosser eine neue Aufforderung lag, treu in demselben zu beharren. Die Richtigkeit dieser Auffassung wird gewissermaßen durch eine Variante, die sich in mehreren Codd. findet, bestätigt. Die Codd. A. C. 17. 23. 28. 37 u. a. m. lassen nämlich das ἐν αὐτῇ ganz aus, so daß sich also nach ihnen περισσεύοντες eng an ἐν εὐχα-

ριστίᾳ anschließt. Da nun in andern Autoritäten (in den Codd. D. E. 1, in der philoxen. und äthiop. Uebers., in der Vulg. und bei Pelag.) statt ἐν αὐτῇ: ἐν αὐτῷ steht [179]), so wird es überhaupt zweifelhaft, ob nicht die Lesart A. C. ꝛc. die ursprüngliche sei, weshalb auch Böhmer geneigt ist, ἐν αὐτῇ ganz aus dem Texte zu entfernen [180]). —

V. 8—15.

Während Paulus bereits V. 4 Rücksicht auf die Irrlehre in Colossä genommen, ohne sie jedoch näher zu bezeichnen und daran eine Ermahnung zur Festigkeit im Glauben angeknüpft hat, so warnt er die Colosser V. 8 schon mit bestimmterer Zeichnung der Beschaffenheit der Irrlehre vor derselben und knüpft hieran theils eine Hinweisung auf die eigenthümliche Herrlichkeit Christi V. 9 und 10, theils eine Erinnerung an die Segensgüter, welche ihnen durch Christus zu Theil geworden seien.

Ohne eine Verbindungspartikel beginnt P. V. 8 die warnende Anrede: *Βλέπετε, μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης.* Das Verbum *βλέπειν* hat bekanntlich, wie das lat. videre, oft die Bedeutung von „sich hüten"; die Ergänzung schließt sich dann bei Substantiven durch *ἀπό* (Marc. VIII, 15. XII, 38), bei Sätzen durch *μή* an. Das von *μή* abhängige Zeitwort steht entweder im Conjunctiv dabei, 1 Cor. VIII, 9, oder im Indicativ, so hier und Hebr. III, 12. Durch den Indicativ

---

179) Nach dieser Lesart erklärt Cornel. a Lapide: in Christo, id est Christi fide, gratia, charitate, aliisque virtutibus.

180) Mit der gegebenen Erklärung stimmt Böhmer überein, während Bähr *ἐν εὐχαριστίᾳ* adverbialiter nimmt und *περισσεύειν* durch: augeri, crescere übersetzt, Steiger dagegen die Worte des Apostels erklärt: „und überfließend am Glauben (von Glauben), indem ihr danket (mit Danksagung)". —

wird die Befürchtung angedeutet, daß das, wovor gewarnt wird, doch stattfinden werde. Durch das Futurum aber, welches hier steht, weist der Ap. darauf hin, daß er bei dem guten Zustande der Gemeinde für die Gegenwart nichts fürchte, wegen der Zukunft aber doch nicht sicher sei. Mit Recht verlangen daher die neuesten Ausleger, daß hier übersetzt werde: ne futurus sit [181]). Statt des einfachen Temp. fin. ist das Particip. Präs. mit ἔσται gebraucht; diese Auseinanderlegung der Temp. fin. ist im N. T. nicht selten; vergl. Marc. XIII, 25. Luc. V, 1. 2 Cor. V, 19; sie dient dazu, den Begriff des Zeitwortes stärker hervorzuheben. — Das Verbum συλαγωγέω findet sich im N. T. nur hier (auch in der classischen Gräcität kommt es nur selten vor); seiner Abstammung nach heißt es: „als Raub oder Beute wegführen". Aus Aristaenet. II. p. 22, wo es mit οἶκον verbunden ist, geht hervor, daß man es auch durch „berauben" (Luther: „Sehet zu, daß euch Niemand beraube") erklären kann. Wird es hier in dieser Bedeutung genommen, so ist als Object der Segen zu denken, der den Colossern durch Christus bereits zu Theil geworden war. Wird dagegen die ursprüngliche Bedeutung des Wortes festgehalten, so sind die Christen selbst das Object, dann sagt der Ap.: „Sehet zu, daß euch nicht Jemand raube i. e. als Raub mit sich führe und zwar so, daß ihr dadurch von Christus getrennt werdet." Da dieser Gedanke offenbar kräftiger ist, als jener, so darf hier um so weniger die ursprüngliche Bedeutung des Wortes

---

181) Die Uebersetzung Steiger's: „Sehet zu, ob nicht Jemand etwa da ist, der euch ꝛc." läßt sich nicht rechtfertigen, denn wenn auch die Andeutungen, die Steiger in seinem Commentar z. d. St. darüber giebt, woher es kommt, daß im Griech. bei der Warnung die Negation μή stehe, richtig sind, so drückt doch das deutsche: „zusehen ob nicht" etwas Anderes aus, als das griech. βλέπειν μή, da in jenem noch keinesweges der diesem einwohmende Begriff des cave ne liegt; auch ist es zu tadeln, daß in jener Uebertragung das Futurum (ἔσται) unberücksichtigt geblieben ist.

aufgegeben werden [182]). — Das Mittel, deſſen ſich die Irrlehrer bedienten, um die Chriſten von Chriſto abzuführen, giebt P. durch die Worte: *διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης* an. Das Wort *φιλοσοφία* findet ſich im N. T. nur an dieſer Stelle; daß der Ap. ſich hier deſſelben bedient, hat ſeinen Grund vielleicht darin, daß die Irrlehrer ihr Syſtem mit jenem Worte bezeichneten. Doch berechtigt dies noch nicht, dieſelbe für griechiſchen Urſprungs zu halten, da, wie bekannt, auch bei den Orientalen und ſelbſt bei den Juden philoſophiſche Speculationen ſtattfanden. So viel nur läßt ſich aus dieſem Ausdrucke ſchließen, daß jene Irrlehrer ſich rühmten über die göttlichen Dinge Aufſchlüſſe geben zu können, die über die Erkenntniß hinausreichten, welche der einfache Glaube an Chriſtum den Menſchen darbietet. Im Gegenſatze gegen die, welche ſich mit der Lehre des Evangeliums begnügten, mochten ſie ſich brüſten, eine höhere Erkenntniß zu beſitzen, und den gläubigen Chriſten vorwerfen, daß ihnen bei allem Segen, deſſen ſie ſich in ihrem Glauben erfreueten, doch Eins abgehe, nämlich die Philoſophie, durch die ſie erſt in der That die Wahrheit in ihrem vollen Lichte erkennen würden. In Beziehung hierauf warnt P. die Coloſſer vor der Philoſophie, woraus ſich zugleich erklärt, warum er den Artikel (*τῆς*) ſetzt. Weder will er dadurch vor Allem, was man Philoſophie nennen kann, noch auch vor einem einzelnen philoſophiſchen Syſteme (im Unterſchiede von andern), ſondern eben vor dem, wodurch die Irrlehrer über den Standpunkt des Glaubens erhoben zu ſein meinten, warnen [183]). — Der Ap. fügt ſogleich ſein Urtheil über dieſe Philoſophie, die ſo Großes von ſich

---

182) Calvin: Verbo utitur (apostolus) admodum proprio: alludit enim ad praedones, qui, dum violenter rapere gregem nequeunt, fraude abigunt pecudes. —

183) Ueber die mancherlei willkürlichen Deutungen des Ausdrucks: *ἡ φιλοσοφία* h. l. ſ. Bähr z. d. St.

rühmte, durch die Worte *καὶ κενῆς ἀπάτης* hinzu. Calvin: Quod proxime sequitur de inani deceptione, sic resolvo: Cavete a philosophia, quae nihil aliud est, quam inanis deceptio, ut sit additum appositive [184]). Der Ap. nennt die Philos. *ἀπάτη*, sofern sie den Christen, statt ihn, wie sie es verhieß, an den himmlischen Schätzen der Erkenntniß reich zu machen, arm machte, indem sie ihn zur Geringschätzung des Glaubens an das Evangelium, welches als die Verkündigung des göttlichen Mysteriums allein alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß enthält (II, 3), verleitete, und ihn so auch von Christus selbst trennte, der allein der Grund alles Heils ist. Durch das Beiwort *κενή* wird die Eitelkeit und Leerheit jener sich so reich dünkenden Philosophie besonders hervorgehoben. — Was die Art und Weise betrifft, wie diese Worte mit dem vorhergehenden *τῆς φιλοσοφίας* verbunden sind, so findet auch hier wieder jene unvollkommene Verbindungsweise statt, durch welche die Begriffe einfach an einander gereiht werden, ohne daß ihre Beziehung zu einander ausgedrückt wird; so erklärt sich das *καί*, an dessen Stelle wir allerdings zur Bezeichnung des innern Zusammenhanges: scilicet, nimirum setzen können. Der Artikel *τῆς* gehört nur zu dem ersten Worte und ist nicht auf *κενῆς ἀπάτης* mit zu beziehen, da jenes eine bestimmte Erscheinung, dieser Ausdruck aber einen allgemeinen Begriff bezeichnet. — Der Ap. fährt fort: *κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ τὸν Χριστόν.* Die Präposition *κατά* kann grammatisch sowohl mit *συλαγωγῶν*, als auch mit den zunächst vorhergehenden Substantiven *τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης* verbunden werden; der Gedanke verlangt jedoch die letztere Verbindung. Der Apostel

---

184) Chrysostomus: *διὰ τῆς φιλοσοφίας· εἶτα ἐπειδὰν δοκεῖ σεμνὸν εἶναι τὸ τῆς φιλοσοφίας, προσέθηκε: καὶ κενῆς ἀπάτης.* Bengel: Quod adversarii jactabant esse philosophiam et sapientiam, id Paulus inanem fraudem esse dicit.

will die Philosophie näher charakterisiren; er bedient sich zu diesem Zwecke der Präpos. κατά, um anzuzeigen, worauf sich dieselbe gründe und wonach sie sich richte. Als solches nennt P. zuerst die παράδοσις τῶν ἀνθρώπων und sodann die στοιχεῖα τοῦ κόσμου. — Das Wort παράδοσις kommt sowohl in activer als auch in passiver Bedeutung vor und entspricht dem deutschen: „Ueberlieferung". Im N. T. hat es häufig die bestimmte Beziehung auf die Ueberlieferung der Pharisäer, indem es von den Zusätzen, welche dem mosaischen Gesetze als eine Umzäunung und Erklärung hinzugefügt waren, gebraucht wird: so Matth. XV, 2: παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων (entgegengesetzt der ἐντολὴ τοῦ θεοῦ); Christus bezeichnet diese geradezu als ἐντάλματα ἀνθρώπων oder παράδοσις τῶν ἀνθρώπων Mark. VII, 7. 8; Gal. I, 14 nennt Paulus jene Ueberlieferungen: αἱ πατρικαὶ παραδόσεις. Doch kommt der Ausdruck παράδοσις im N. T. auch ohne Beziehung auf die pharisäischen Aufsätze vor; so spricht P. an mehreren Stellen seiner Briefe (1 Cor. XI, 2. 2 Thess. II, 15. III, 6) von παραδόσεις, die die Gemeinden von ihm empfangen hätten. Erwägt man nun zugleich, daß in keiner Stelle des N. T. der Ausdruck: ἡ παράδοσις τῶν ἀνθρώπων an und für sich (i e. als bestimmt fixirter technischer Ausdruck) die pharisäische Ueberlieferung bezeichnet, diese vielmehr unter jenen Begriff subsumirt wird, so liegt in diesem Ausdrucke für sich noch kein Grund, an unserer Stelle bestimmt an jene jüdische παράδοσις zu denken; es ist im Gegentheil viel natürlicher, den Begriff hier in seiner Allgemeinheit zu fassen, ohne ihn willkürlich mehr zu beschränken, als dies durch die Hinzufüng von τῶν ἀνθρώπων geschieht. Durch dieses Wort aber wird die παράδοσις, von der der Ap. redet, als eine solche, die von den Menschen herrührt, der παράδοσις, die von Gott stammt, entgegengesetzt [185]). Richtig bemerkt Bähr: „Ἀνθρώπων steht nach-

185) Mit Unrecht findet daher Bähr in diesem Worte selbst eine

drücklich. Es liegt darin das Unzuverlässige, Ungewisse, das daher auch nichts zum wahren Heil beitragen kann, im Gegensatz gegen das zuverlässige, von Gott geoffenbarte Wort." Zu noch näherer Bezeichnung der Natur jener Philosophie dienen die folgenden Worte: *κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*. Um die Bedeutung dieses Ausdrucks festzustellen, ist eine Vergleichung der Stellen des N. T. nothwendig, in denen derselbe vorkommt. Außer hier findet er sich noch V. 20 und Gal. IV, 3. (Gal. IV, 9 steht *τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα* zurückweisend auf *στοιχεῖα τ. κόσμου* V. 3; 2 Petr. III, 10: *στοιχεῖα καυσόμενα λυθήσεται* V. 12 *στ. καυσ. τακήσεται*; Hebr. V, 12: *τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ*). Aus der vorliegenden Stelle geht so viel mit Gewißheit hervor, daß unter *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* etwas den Christen Unangemessenes zu verstehen ist, da P. dem *κατὰ τ. στοιχεῖα τ. κόσμ.* das *κατὰ Χριστόν* entgegenstellt. V. 20 spricht P. von äußerlichen Geboten, welche den Christen von den Irrlehrern gestellt wurden (*μὴ ἅψῃ, μηδὲ γεύσῃ* ꝛc. V. 21). Er sagt nun, dergleichen Gebote sollten sich die Colosser nicht stellen lassen, da ein solches *δογματίζεσθαι* nur für die passe, welche *ζῶντες ἐν κόσμῳ* sind, während die Christen den *στοιχείοις τοῦ κόσμου* abgestorben seien. Hiernach gehört das *ζῆν κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* und *ζῆν ἐν κόσμῳ* enge zusammen. Da Paulus nun die Christen als solche, die nicht mehr *ἐν κόσμῳ* leben, bezeichnet, so hat man unter *κόσμος* hier die nicht erlöste Welt, im Gegensatz gegen die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, zu verstehen. Aus der Verwandtschaft jener beiden Ausdrücke darf aber weder schon die Identität derselben gefolgert, noch

---

Indication, daß jene Philosophie jüdischen Ursprungs sei, indem er *παράδοσις* hier ohne Weiteres von der jüdischen Tradition erklärt, d. h. „von den menschlichen, durch menschliche Autorität zu dem göttlichen, von Gott autorisirten Gesetz, besonders zum Ceremonialgesetz, hinzugekommenen Zusätzen."

auch geschlossen werden, daß τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου und ὁ κόσμος von gleicher Bedeutung seien. Nur das geht aus dieser Zusammenstellung mit Sicherheit hervor, daß das δογματίζεσθαι, welches, wie P. andeutet, nur für die, die noch in der Welt (also noch nicht in dem Reiche Gottes) leben, paßt, für die Christen, welche den στοιχείοις abgestorben sind, etwas Ungehöriges ist; daß also ζῆν κατὰ τὰ στοιχεῖα τ. κόσμ. und δογματίζεσθαι (ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ) dasselbe bedeuten, wenn nicht dieses als ein jenem untergeordneter Begriff zu fassen ist. Da P. nun hernach solche Gebote (δόγματα), wie μὴ ἅψῃ ꝛc. als ἐντάλματα καὶ διδασκαλίαι τῶν ἀνθρώπων bezeichnet, so ergiebt sich daraus, daß dieser und der betreffende Begriff: τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου als verwandte betrachtet werden müssen. — Was Gal. IV, 3 betrifft, so ist auch hier der Zusammenhang der Stelle zu berücksichtigen. Paulus hatte in seinem Briefe an die Galater sowohl Juden- als auch Heidenchristen vor sich, die sich — trotz ihres Glaubens an Christum — das Joch des jüdischen Gesetzes hatten auflegen lassen. Kap. III, 23 ff. spricht P. bald in der ersten Person Plur., bald in der zweiten. Er sagt z. B. III, 23: „Ehe der Glaube kam, wurden wir verschlossen gehalten unter dem Gesetz"; dagegen IV, 8: „Damals, da ihr Gott nicht kanntet, dientet ihr denen, die nicht Götter waren." Unter ἡμεῖς versteht P. demnach die Judenchristen, sich selbst mit eingeschlossen, unter ὑμεῖς aber die Heidenchristen, wie er denn auch in der ganzen Stelle da wo er vom Gesetze spricht, in der 1. und nicht in der 2. Person Pl. redet. IV, 3 sagt nun P.: ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἦμεν δεδουλωμένοι; da er vorher sich des Ausdrucks ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα bedient, so könnte man daraus schließen, daß beide Ausdrücke und demnach auch die Worte: τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου und ὁ νόμος (worunter dem ganzen Zusammenhange nach das mosaische Gesetz zu verstehen ist) gleichbedeutend seien. Dieser Meinung tritt jedoch IV, 9 entgegen, wo der Ap. (in der 2.

Perſ. Pl.) offenbar die Heidenchriſten anredet und ſie fragt: *πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα*; daß P. hier daſſelbe meint, was er vorher *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* genannt hat, iſt offenbar. Dieſe Frage ſetzt voraus, daß auch die Heidenchriſten früher den *στοιχείοις τοῦ κόσμου* gedient haben; demnach iſt hierunter unmöglich das moſaiſche Geſetz zu verſtehen, da die Heidenchriſten mit dieſem früher ja nichts zu thun gehabt hatten. Die Ausdrucksweiſe des Ap. läßt ſich nur daraus erklären, daß P. den Begriff: *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* als einen allgemeinern faßt, welcher ſowohl dasjenige, wornach ſich die Juden, alſo den *νόμος*, als auch dasjenige, wornach ſich die Heiden zu richten hatten, unter ſich begreift. Das Letztere aber muß offenbar etwas dem *νόμος* Aehnliches ſein, nämlich auch Gebote, die ſie zu befolgen hatten. Hieraus ergiebt ſich, daß *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* ſynonym mit *ἐντάλματα* überhaupt iſt, und nicht bloß auf das jüdiſche Geſetz oder gar einen Theil deſſelben bezogen werden darf. — In Beziehung auf unſere vorliegende Stelle folgt nun aus dieſen Bemerkungen, daß P. unter *φιλοσοφία κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* eine ſolche Philoſophie verſtanden hat, welche ſich damit abgiebt, geſetzliche Beſtimmungen, äußerlich zwingende Gebote aufzuſtellen; daß demnach die Meinung, Paulus deute durch jenen Ausdruck auf den jüdiſchen Urſprung der Philoſophie als unbegründet, zurückzuweiſen iſt. — Zur genauern Erklärung des Ausdrucks iſt jedoch die Betrachtung der Gebrauchsweiſe des Wortes *στοιχεῖον* in der claſſiſchen Gräcität nothwendig. — Die Griechen bezeichnen mit dieſem Worte die Grundbeſtandtheile, woraus etwas beſteht, indem ſie dieſen Begriff auf die verſchiedenſten Dinge anwenden; ſo gebrauchen ſie daſſelbe vornehmlich von den Elementen, aus denen die Welt beſteht. Vitruv I, 4 ſagt: **E principiis, quae Graeci *στοιχεῖα* appellant, omnia corpora sunt composita i. e. e calore et humore et terreno et aëre.** Eine ähnliche Bedeutung hat das Wort in der angeführten Stelle

des N. T. 2 Petr. III, 10. 12 [186]). Bei den Grammatikern werden στοιχεῖα die Elemente genannt, aus denen die

---

186) Diese Bedeutung des Wortes στοιχεῖα ist sowohl in alter als in neuer Zeit zur Erklärung des Paulinischen Ausdrucks: τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου angewendet worden. So sagt Chrysostomus zu Gal. IV, 3: στοιχεῖα τοῦ κόσμου, τούτεστι: νουμηνίαι καὶ σάββατα· αἵται γὰρ ἡμῖν αἱ ἡμέραι ἀπὸ δρόμου σελήνης καὶ ἡλίου γίνονται. Aehnlich erklären auch Theodoret, Genadius (s. Bähr ad h. l.) und Theophylact; allein Bähr nennt diese Erklärung mit Recht künstlich und weit hergeholt; auch lassen sich die Sonne und der Mond oder der Lauf von Sonne und Mond und dergl. sicherlich nicht als Elemente der Welt betrachten. Von derselben Grundansicht ausgehend ist auch die Erklärung, welche Neander (Gesch. des apost. Zeitalters S. 258. 392) von jenem Worte giebt. Neander will nämlich, daß unter στοιχεῖα τ. κόσμ. die Elemente im eigentlichen Sinne verstanden werden sollen, die Elemente der Welt, als Bezeichnung des Irdischen überhaupt, wie sonst τὰ σαρκικά; er beruft sich zunächst auf V. 20, wo στοιχεῖα τοῦ κόσμου und κόσμος als gleichbedeutend einander gegenübergestellt seien; dies ist jedoch, wie bereits bemerkt worden, keinesweges der Fall; sodann aber auch auf den Zusammenhang, in welchem Gal. IV, 8 von den στοιχ. τ. κ. die Rede sei. Mit Recht bemerkt N., daß P. dort offenbar ehemalige Heiden anredend, voraussetze, daß auch diese vor ihrer Bekehrung diesen Elementen der Welt dienstbar waren; denn, heißt es weiter: „Das Gebundensein der Religion an sinnliche Formen, also ihr Befangensein in der Dienstbarkeit unter den Elementen der Welt ist das Gemeinsame des Juden- und Heidenthums." Hiegegen ist jedoch zu bemerken, einerseits, daß das Gebundensein der Religion an sinnliche Formen keinesweges dasselbe ist, was die Dienstbarkeit unter den Elementen der Welt; denn die sinnlichen Formen sind doch nicht als die Elemente der Welt zu betrachten; und andrerseits, wenn eine solche Dienstbarkeit auch dem Götzendienste der Heiden eigen ist, so läßt sich dieselbe doch nicht als eine Eigenthümlichkeit des Judenthums betrachten; und als solche müßte es doch gelten können, da P. sagt, er selbst und alle Juden (ἡμεῖς) seien früher den στοιχείοις τ. κόσμου dienstbar gewesen; und dies nicht bloß den gewöhnlichen Juden und Judaisten, „welche das Göttliche, Rechtfertigung und Heiligung, bei dem Sinnlichen suchten", gilt. —

Sylben bestehen, also die Buchstaben [187]), oder auch die Grundbestandtheile der Rede (*στοιχεῖα τῆς λέξεως*: die verschiedenen Wortarten). Aber auch auf Anderes wird der Ausdruck bezogen, so heißt es bei Isokrates ad Nic. *ταῦτα στοιχεῖα πρῶτα καὶ μέγιστα χρηστῆς πολιτείας ἐστι* und Aristoteles (Polit. 1.) nennt die Münze: *στοιχεῖον τῆς ἀλλαγῆς* i. e. die Grundlage des Verkehrs. Namentlich wird *στοιχεῖα* auch in Beziehung auf die Wissenschaften gebraucht und bezeichnet dann die Elemente derselben, die Anfangsgründe, sofern diese eben die Grundbestandtheile, die Grundlagen derselben bilden (daher *στοιχειόω* in den Anfangsgründen unterrichten); in dieser Bedeutung ist das Wort offenbar Hebr. V, 12 gebraucht [188]). — Wie ist nun

---

187) Von dieser Bedeutung des Wortes geht Rösselt aus, indem er, wie Bähr sagt, die Bedeutung „Zeichen" mit Uebergehung des Buchstaben premirend, den Ausdruck so erklärt: signa, sensum moventes ceremoniae; und *κόσμος* von der jüdischen Welt versteht, so daß *στοιχεῖα τ. κ.* = die Ceremonien des Judenthums sein soll. Allein dagegen ist zu bemerken 1) daß *στοιχεῖα* nicht die Buchstabenzeichen, sondern vielmehr die Buchstaben, sofern sie gesprochen werden, während *γράμματα* die Buchstaben, sofern sie geschrieben werden, bezeichnet und 2) daß *κόσμος* niemals schlechthin für das Judenthum steht. —

188) Diese Bedeutung liegt der Erklärung Rückert's (zu Gal. IV, 3) zu Grunde. Er sagt: „Die beiden Stellen Col. II, 8 u. 20 erlauben nicht, den *κόσμος* als das Weltall zu denken, sondern führen auf den Begriff „Welt" im Sinne der nichtchristlichen, noch in geistiger und sittlicher Verkehrtheit begriffenen Menschheit. So bedeutet der Ausdruck: *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*: Anfangsgründe des Wissens, wie die Welt sie hat und haben kann, im Gegensatz gegen die höhere und vollkommnere Weisheit der *υἱῶν τοῦ θεοῦ*." — Eben so erklären auch Bähr und Steiger den Ausdruck *τὰ στοιχεῖα*; nur daß sie — durch eine andere Fassung des Begriffs *κόσμος* — demselben eine bestimmtere Beziehung auf das jüdische Gesetz geben. — Bähr nämlich sagt, der Zusatz *τοῦ κόσμου* sei für das Adjectiv zu nehmen und daher müsse man (mit Bengel) übersetzen: elementa mundana; damit bezeichne Paulus das jüdische Ritualgesetz, sofern das jüdische Gesetz

hiernach στοιχεῖα τοῦ κόσμου zu verstehen? Es ist jedenfalls das Natürlichste, bei diesem Ausdrucke στοιχεῖα in seiner allen jenen verschiedenen Bedeutungen zu Grunde liegenden Bedeutung zu nehmen, diese ist: „Elemente"; also die „Elemente der Welt". Nimmt man hier nun κόσμος nicht im physischen, sondern im ethischen Sinne, wie es ja häufig vorkommt, so sind unter στοιχεῖα τοῦ κόσμου die Elemente oder Grundlagen des ethischen Lebens in der Welt und zwar (nach V. 20) in der noch unerlösten Welt zu denken. Hat nun der Ausdruck diese Bedeutung, so ist nicht

---

gleichsam die Anfangsgründe oder ersten Bestandtheile enthalte und das jüdische Ritualgesetz als solches es zunächst mit Dingen τοῦ κόσμου, mit sichtbaren, äußerlichen Dingen zu thun habe. Allein theils ist es willkürlich, den Genitiv in ein Adjectiv aufzulösen, theils ist, wie bemerkt, kein Grund vorhanden, hier an das jüdische Gesetz zu denken, theils läßt sich auch elementa mundana nimmermehr durch: Anfangsgründe, die es mit sichtbaren Dingen zu thun haben, übersetzen. Anders erklärt Steiger, nämlich: „Der Elementarunterricht, dessen die sündige Menschenwelt anfänglich bedurfte." In dieser Erklärung ist jedoch zunächst die Uebersetzung: „Elementarunterricht" zu tadeln, denn στοιχεῖα bezeichnet nicht den Unterricht, sondern höchstens die Elemente der Wissenschaften, die zuerst gelehrt werden, und sodann ist auch hier die alleinige Beziehung auf das jüdische Gesetz nicht zu rechtfertigen. Mehr hat deshalb die Auffassung Böhmer's für sich, der unter στοιχεῖα die Rudimente, gleichsam das A B C der Religion versteht, und zwar, wie das hinzugefügte: κόσμου näher bestimme, die Rudimente, welche die nichtchristliche Menschheit besaß. Diese Erklärung stimmt mit der von Rückert gegebenen im Wesentlichen überein. Allein derselben steht entgegen: 1) daß στοιχεῖα nicht die Anfänge, sondern die Elemente, die Grundbestandtheile bedeutet, Paulus aber eben diese der unchristlichen oder näher der heidnischen Welt unmöglich als Eigenthum zuschreiben konnte; 2) daß P. noch weniger die Irrlehren, gegen die er polemisirt, als Anfangsgründe des Wissens oder der Religion betrachten kann; 3) daß er sich jenes Ausdrucks immer nur in naher Beziehung auf die Gebote bedient, und endlich 4) daß, wenn durch στοιχεῖα solche Anfangsgründe bezeichnet werden sollen, unmöglich der diesen Begriff ergänzende Genitiv (des Wissens oder der Religion) dabei fehlen durfte. —

zu verkennen, wie passend P. sich desselben gerade da bedient, wo vom Aufstellen äußerlich gebietender Gebote die Rede ist; denn wie es das Eigenthümliche des Reiches Gottes ist, daß in demselben Alles aus dem Geiste geboren wird, daß die Gestaltung des Lebens aus diesem innern Lebensprincipe hervorgeht, so ist es dagegen der Welt eigenthümlich, daß in derselben das ganze Leben nach einzelnen Geboten geregelt wird; da sie in sich nicht wahre Lebenskraft besitzt, so bedarf sie der äußerlichen Satzungen [189]), wornach die in ihr Lebenden sich zu richten haben. Diese äußerlichen Gebote bilden demnach die Grundlage (*τὸ στοιχεῖον*) des Lebens in der Welt; mit Recht nennt P. dieselben *ἀσθενῆ καὶ πτωχά*, sofern sie in sich arm an Kraft, dem Menschen nicht zum Stütz- und Haltpunkt seines Lebens dienen können. — Was nun aber das Verhältniß der beiden Ausdrücke: *κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων* und *κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* betrifft, so giebt der erste mehr die formelle, der andere mehr die materielle Beschaffenheit der Philosophie an. P. hätte Beides durch *καί* verbinden können, allein durch die Auslassung der Copula wird, wie Bähr richtig bemerkt, die Rede lebhafter und ausdrucksvoller [190]). Daß jene so beschaffene Philosophie für den

---

189) Wenn Luther geradezu: „der Welt Satzungen" übersetzt, so ist dies zwar nicht dem Buchstaben, wohl aber dem Sinne nach richtig.

190) Es ist schon bemerkt, daß sich aus den von Paulus hier gebrauchten Ausdrücken nichts Sicheres über den jüdischen oder griechischen Ursprung der betreffenden Irrlehren schließen läßt. Abweichend hiervon sind freilich die Meinungen der meisten Ausleger; diese theilen sich in drei Classen. Einige wollen, wie in der Einleitung bemerkt ist, aus dem Worte *φιλοσοφία* den griechischen, Andere dagegen aus den beiden andern Ausdrücken den jüdischen Ursprung folgern; noch Andere endlich glauben daraus schließen zu müssen, daß P. gegen griechische und jüdische Irrlehrer polemisire. Diese Verschiedenheit der Meinungen kann schon für sich als ein Zeugniß für die oben ausgesprochene Be-

Christen etwas durchaus Unangemessenes sei, hebt Paulus noch besonders hervor durch den Zusatz: *καὶ οὐ κατὰ Χριστόν*, wodurch sie als eine solche bezeichnet wird, die an Christus weder ihre Norm noch ihren Grund hat [191]).

Die V. 9 folgenden Worte: *ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς* dienen, wie das *ὅτι* zeigt, zur Begründung eines vorhergehenden Gedankens; welcher dies sei, läßt sich erst nach Ermittelung des Sinnes dieser Worte erkennen. Zuerst fragt es sich, was unter *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος* zu verstehen ist. *Πλήρωμα* bedeutet dem classischen Sprachgebrauch gemäß dasjenige, womit etwas erfüllt, vollgemacht wird: das Erfüllende (so wird es z. B. namentlich von dem gebraucht, was zur Ausrüstung eines Schiffes gehört); bisweilen aber kommt es auch von dem Erfüllten selbst vor (daher bezeichnet es auch das ausgerüstete, befrachtete Schiff). Im N. T. herrscht durchaus die erste, die active Bedeutung vor. Bähr meint sogar, daß *πλήρωμα* im N. T. nur in diesem Sinne gebraucht werde. Zum Beleg hiefür führt Bähr mehrere Stellen an, in denen *πλήρωμα* in diesem Sinne mit einem Genitiv verbunden ist; mit unzweifelhaftem Rechte: 1 Cor. X, 26. Mark. VIII, 20; auch Matth. IX, 16 und Mark. II, 21, obwohl hier jenes Wort die modificirte Bedeutung von supplementum hat; auch Gal. IV, 4 und Ephes. I, 10 kann man wohl mit Recht hieher rechnen. Anders könnte es sich jedoch mit Ephes. I, 23 und III, 19 verhalten. Namentlich die erstere Stelle möchte mehr gegen als für Bähr spre-

---

hauptung gelten. Jene Philosophie wird eben nur als ein Menschliches und der Welt Angehöriges von dem Apostel bezeichnet, wenigstens ruht hierauf im Gegensatz gegen *κατὰ Χριστόν* der Nachdruck. —

191) Bähr faßt diesen Ausdruck auf zu specielle Weise, wenn er denselben daraus erklärt, daß der Hauptirrthum der falschen Lehrer sich auf die Person Christi bezog, indem sie ihn nicht als den Herrn, und *κεφαλὴ τῶν πάντων* anerkannten. —

chen. Hier wird die Kirche das *πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου* genannt; unter ὁ — *πληρούμενος* kann nur Christus gemeint sein; so daß man statt jenes Ausdrucks auch einfacher sagen könnte: *τὸ πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ*. Dies würde nun nach Bähr heißen müssen: „was Christum erfüllt", nicht „was von ihm erfüllt ist". Dennoch billigt er, im Widerspruch mit seiner eignen Behauptung, die Uebersetzung de Wette's: „welche ist sein Leib, erfüllt von ihm, der allenthalben Alles erfüllt". Die dieser Uebersetzung zu Grunde liegende Erklärung ist gewiß richtig. Die Gemeinde wird das Pleroma Christi genannt, sofern sie von ihm ganz und gar erfüllt ist, von ihm, der Alles in Allem erfüllt. Ist aber dies der Fall, so steht *πλήρωμα* dort offenbar nicht in activer, sondern in passiver Bedeutung [192]). — Vergleicht man ferner die Stellen Röm. XI, 12 und 25, wo von dem *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* die Rede ist, so ist hier die natürlichste Erklärung die, daß die active Bedeutung von *πλήρωμα* in die neutrale übergegangen und darunter demnach: die Gesammtheit, die Totalität, zu verstehen sei; namentlich läßt sich an der zweiten Stelle schwerlich eine andere Erklärung geltend machen [193]). — Dieselbe Bedeutung ist dem Worte *πλήρ.* auch Röm. XV, 29 zuzusprechen: „Ich weiß aber, daß, wenn ich zu euch komme, ich kommen werde *ἐν πληρώματι εὐλογίας Χριστοῦ*", d. i. „in" (oder: „mit") der Fülle des Segens Christi (oder

---

192) Harleß giebt zwar eine andere Erklärung, indem er den Gebrauch von מלא im A. T. als Veranlassung zu der Gebrauchsweise des *πλήρωμα* bei P. ansieht, und hierunter „die göttliche Herrlichkeit" versteht. Doch läßt er es an der Nachweisung, daß מלא wirklich diese Bedeutung habe, fehlen. Diese Deutung ist überdieß nicht wahrscheinlich, da *πλήρωμα* dann in einem von dem gleich darauf folgenden Verbum *πληρουμένου* ganz verschiedenen Sinne genommen würde.

193) Mit Unrecht behauptet Bähr, daß *πλήρ.* an dieser Stelle durch: supplementum zu übersetzen sei. —

nach de Wette: „mit dem vollen Segen Christi“ [194]). — Nach dem Bisherigen darf man wohl keinen Anstand nehmen, zu behaupten, daß πλήρ. im N. T. die drei Bedeutungen habe: 1) das Erfüllende, 2) das von etwas Erfüllte, und 3) die Fülle, die Totalität. Um zu bestimmen, welche dieser drei Bedeutungen das Wort hier habe, muß zugleich auf den damit verbundenen Genitiv τῆς θεότητος Rücksicht genommen werden. Θεότης (ein Wort, das im N. T. nur hier vorkommt) ist wohl zu unterscheiden von θειότης; dieses ist die göttliche Herrlichkeit, die Göttlichkeit; jenes dagegen bezeichnet das göttliche Wesen, die Gottheit [195]). Wird nun πλήρ. im activen Sinne genommen, so ist πλ. τῆς θεότητος, wie Bähr übersetzt: id quod inest θεότητι und mit πᾶν verbunden: quidquid inest divinitati; und was ist dieses? Bähr sagt: „Das Ganze der göttlichen Lebenskräfte, welches sich, nach der Lehre der jüdischen Theosophen, in die einzelnen Geister oder Emanationen zertheilte.“ Daß dies die richtige Erklärung sei, soll aus der Gebrauchsweise des Wortes πλήρ. bei den Gnostikern, namentlich bei Valentin, hervorgehen. Allein, daß jener Ausdruck in diesem gnostischen Sinne in dem apostolischen Zeitalter gebräuchlich gewesen, läßt sich nicht nachweisen. Dazu kommt Folgendes: Bezeichnete πλήρ. die Aeonenwelt, so wäre es doch eine ei-

---

194) Obgleich Harleß der Behauptung Bähr's beistimmt, daß πλήρ. nur im activen Sinne gebraucht werde, so kommt er doch in Beziehung auf diese Stelle zu der von uns gegebenen Erklärung, indem er sagt: „πλήρωμα drückt aus, daß der Begriff einer Sache oder Person voll sei und zwar als reale Vollständigkeit eines Dings an sich, so πλήρωμα τῆς εὐλογίας.“ Was heißt das anders, als daß die active Bedeutung des Wortes in die neutrale übergehe? —

195) Beza: Non dicit: τὴν θειότητα, i. e. divinitatem, sed τὴν θεότητα, i. e. deitatem, ut magis expresse loquatur; ἡ θειότης attributa videtur potius, quam naturam ipsam declarare. Bengel: Non modo divinae virtutes, sed ipsa divina natura. Vocabulum abstractum significantissimum.

genthümliche Polemik des Ap. gegen die gnostischen Träumereien, wenn er gegen dieselben behauptete: Das πλήρωμα d. i. die Aeonenwelt wohne in ihrer Gesammtheit (πᾶν) in Christo [196]). Eine solche Beziehung des betreffenden Ausdrucks ist demnach keineswegs zu billigen; soll dessenungeachtet die Voraussetzung, die derselben zu Grunde liegt, nicht aufgegeben werden, so muß man sich nach einer andern Ergänzung jenes Begriffs umsehen, und etwa mit Flatt erklären: **Quidquid virtutis et excellentiae in Deo inest**; allein eine solche Ergänzung bleibt doch immer schwierig, wie denn auch der Gedanke, daß Alles, was die Gottheit ausfüllt, was also in Gott gleichsam wohnt, in Christo wohne, um so auffallender ist, als derselbe sich sonst nirgends im N. T. angedeutet findet. — Die zweite Bedeutung von πλήρωμα ist die passive: „das Erfüllte". Wendet man diese zur Erklärung des vorliegenden Ausdrucks an, so ist unter τὸ πλ. τῆς θεότητος: „das von der Gottheit Erfüllte" zu verstehen; dies würde aber, nach Ephes. I, 23 sein = ἡ ἐκκλησία. Allein, selbst davon abgesehen, daß sich die Worte κατοικεῖ und σωματικῶς schwerlich auf eine natürliche Weise bei dieser Auffassung erklären lassen, steht denselben der Umstand entgegen, daß der Gedankenzusammenhang hier auf eine Erwähnung der Gemeinde Christi gar

---

196) Mit Recht sagt Harleß (zu Ephes. I, 23) in Bezug auf die Bähr'sche Erklärung: „Wie Col. I, 19 πᾶν τὸ πλήρ. der Artikel anzeigen könne, daß P. von etwas dem Leser Bekanntem rede (Bähr S. 92), kann ich wahrlich nicht absehen; was sollte denn jede Fülle heißen? Der Artikel ist nur darum nothwendig, weil der Ap. sagen will: die ganze Fülle. Wie ferner die Stelle שער השמרם: Adam Kadmon ist der Raum, worin die Fülle der Kräfte des Unendlichen wohnt, ein paralleler Gedanke mit dem unserer Stelle sei (Bähr S. 23), begreife ich wiederum nicht; ebenso wenig, was der Umstand beweisen solle, daß in dem Systeme des Valentinus das πλήρωμα eine so bedeutsame Stellung, als die Fülle des vom βύθος ausströmenden göttlichen Lebens, einnehme." —

nicht hindeutet [197]). — Will man nun nicht zu ganz willkürlichen Deutungen, wie sie sich allerdings bei einigen Auslegern finden, seine Zuflucht nehmen [198]), so bleibt nichts übrig, als πλήρωμα hier in seiner neutralen Bedeutung: „Fülle" zu fassen, und die θεότης als dasjenige zu betrachten, was in seiner Fülle gedacht werden soll; wie Röm. XI, 25 die ἔθνη und Röm. XV, 29; die εὐλογία: πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος ist demnach: „die ganze Fülle des göttlichen Wesens" [199]). Daß P. θεότητος und nicht θεοῦ

---

197) Nicht zu dieser Stelle, wohl aber zu I, 19 erklärt schon Theodoret das πλήρωμα von der ἐκκλησία. — Noch weniger als diese Deutung ist die Uebertragung Wahl's: Copia cultorum Dei vel Christi zu billigen. Das Wort copia soll hier offenbar dem Worte: πλήρωμα entsprechen — woher kommen dann aber die cultores Dei? —

198) Als solche willkürliche Erklärung muß es gelten, wenn die Socinianer den Sinn unserer Stelle so angeben: „Der ganze Wille Gottes ist in der Lehre Christi niedergelegt, d. h. geoffenbart" (s. Bähr z. d. St.). Im Resultate hiemit übereinstimmend, wiewohl in der Begründung weniger willkürlich, erklärt Nösselt πᾶν τὸ πληρ. τ. θεότ. durch: universa comprehensio eorum, quae deus per Christum vellet in homines transferre. Zu dieser Deutung kommt Nösselt so, daß er den Genit. τῆς θεότητος erklärt: a quo tanquam auctore τὸ πλήρωμα exstiterit. Läßt sich hiegegen auch in grammatischer Hinsicht nichts einwenden, so wird der allgemeine Begriff: πᾶν τὸ πλήρωμα doch willkürlich begränzt, wenn er für gleichbedeutend mit πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως genommen wird. — Noch ist zu bemerken, daß τὸ πλήρωμα I, 19 von Castellio durch omnis rerum universitas übersetzt wird; allein mit Recht sagt Beza, der diese Uebertragung als prorsus absurda bezeichnet: Universitas rerum nomine τοῦ πληρώματος non significatur, nisi addito aliquo nomine, ex quo id possit intelligi. An der vorliegenden Stelle läßt sich diese Deutung um so weniger anwenden, als sich damit die Ausdrücke: κατοικεῖ ἐν αὐτῷ und σωματικῶς nicht vereinigen lassen. —

199) Diese Erklärung findet sich schon bei den ältesten Auslegern: Chrysostomus: τὸ πλήρωμα περὶ τῆς θεότητος εἴρηκε . . . . . ἔχει ᾠχησεν οὐχὶ ἐνέργειά τις, ἀλλ' οὐσία. Theo-

sagt, ist durchaus zweckmäßig, da zu dem Begriff πλήρωμα das abstracte θεότης besser paßt, als das concrete θεός; die Hinzufügung des πᾶν aber erklärt sich daraus, daß hervorgehoben werden soll, nicht gleichsam einzelne Strahlen der göttlichen Herrlichkeit durchdringen Christum, sondern in ihm ist die vollkommen ungetheilte (perfecta et absoluta) Offenbarung Gottes. — Während das Verbum κατοικεῖ als ein unpassender Ausdruck betrachtet werden muß [200]), sobald man unter πλ. τῆς θεότητος die Gemeinde versteht, fügt es sich dem Begriffe: „die Fülle des göttlichen Wesens" auf eine natürliche Weise an; κατοικεῖν steht hier offenbar im bildlichen Sinne (ähnlich wie Ephes. III, 17, vergl. auch Apg. VII, 47. XVII, 24) und bezeichnet das reale Sein Gottes in Christo [201]). Das Präsens ist nicht zu übersehen: Beza: Quum apostolus ait: κατοικεῖ, unionem declarat minime temporariam, sed perpetuam; quam ob rem non scripsit κατῴκησε inhabitavit, sed κατοικεῖ inhabitat, tempore videlicet praesenti [202]). Auffallend erscheint nun aber das am

---

doret: πᾶν τ. πλ. τῆς θεότητος = πᾶσα ἡ θεότης. Calvin: Quum dicit, plenitudinem Deitatis habitare in Christo, nihil aliud sibi vult, quam totum Deum in ipso inveniri. — Wolf erklärt: deitas perfecta et absoluta. Auch Böhmer giebt dieser Auslegung den Vorzug, während Steiger die von Bähr gegebene für die richtige hält.

200) In diesem Falle nämlich würde κατοικεῖ zu erklären sein: arctissime conjuncta est cum Christo oder continetur in eo.

201) Ob Paulus bei diesem Worte gerade die alttestamentliche Ausdrucksweise von dem Wohnen Gottes in dem Tempel vor Augen gehabt habe, wie mehrere Ausleger meinen, läßt sich nicht mit Sicherheit behaupten.

202) Auch Grotius hebt hiebei das perpetuo et inseparabiliter adesse non per tempora, ut in prophetis hervor. Unrichtig dagegen ist es, wenn Bähr das Präsens urgirend sagt: „Jetzt nach seiner Erhöhung wohnt in ihm, dem Menschen, die ganze Fülle der Gottheit." Wäre das Präsens so zu urgiren, so hätte P. gewiß ein νῦν dazu gesetzt.

Ende des Satzes hinzugefügte σωματικῶς, ein Ausdruck, der sich im N. T. nur an dieser Stelle findet. Die meisten ältern Ausleger erklären das Wort so, daß es = οὐσιωδῶς, essentialiter seu substantialiter stehe[203]). Bei dieser Erklärung wird hervorgehoben, daß das Sein Gottes in Christo nicht gleich zu setzen sei dem Einwohnen Gottes in den Propheten, welches mehr nur ein Einwirken der göttlichen Thätigkeit und Kraft war, während das Wohnen Gottes in Christo dem Wohnen der Seele in dem Leibe zu vergleichen sei. So wie nämlich der menschlichen Person die Einheit von Seele und Leib wesentlich ist, so ist auch die Person Christi nur durch die Vereinigung der Fülle der Gottheit mit der menschlichen Natur. Cyrill (bei Theophylact): ὡς ἂν ἐν σώματι ἐνοικήσῃ ψυχή· ἐνοικεῖ δὲ αὕτη σώματι οὐσιωδῶς καὶ ἀδιαιρετῶς καὶ ἀφυρτῶς[204]). — Indeß findet sich auch schon bei alten Auslgern eine Auffassung, bei der σωματικῶς in seiner eigentlichen Bedeutung: corporaliter genommen wird, indem sie dabei das: λόγος σὰρξ ἐγένετο im

---

203) Theophylact: ἵνα μὴ ἀκούσας τὸ ᾤκησε νομίσῃς ὅτε ἐνηργήθη, ὡς οἱ προφῆται· προσέθηκε τὸ, σωματικῶς· τοὐτέστιν, οὐκ ἔστιν ἐνέργειά τις, ἀλλὰ οὐσία, καὶ ὡς σωματωθεὶς καὶ μία ὑπόστασις ὢν μετὰ προσλήμματος. Beza: Apostolus addidit σωματικῶς, ut significet substantiali sive ipsarum naturarum hypostatica unione sancitam esse hanc conjunctionem.

204) Man hat diese Erklärung sprachlich dadurch zu rechtfertigen gesucht, daß bei den Griechen σῶμα bisweilen i. q. persona sei; Borchard beruft sich auch darauf, daß im Hebr. גְּוִיָּה corpus oft für ipse stehe. Quare et apostolus quandoque corporis sui nomine se ipsum innuit, ut Phil. I, 20. Gal. VI, 17; eadem plane ratione deus dicitur habitare in Christo σωματικῶς i. e. ipse in essentia sua; ita ut essentialis unio intercedat inter patrem et filium, quomodo in solo Christo habitat. Allein diese Begründung reicht nicht aus, da σῶμα doch nur dann i. q. persona ist, wenn die leibliche Seite des menschlichen Seins besonders hervorgehoben wird. Phil. I, 20 und Gal. VI, 17 bezeichnet σῶμα überdies nichts anderes, als: „Leib". —

Auge haben. Auguſtin: Corporaliter dictum est, quia in Christi corpore, quod assumsit ex virgine, tanquam in templo habitat Deus (ep. 57 ad Dard. de praes. Dei). Dieſer Auffaſſung giebt Bähr ſeine Zuſtimmung, indem er ſie jedoch modificirt. Statt nämlich bei σωματικῶς an den Leib Chriſti in deſſen irdiſchen Leben zu denken, will er den Ausdruck des Ap. vielmehr auf den Zuſtand Jeſu in ſeiner Erhöhung bezogen und demnach an den verklärten Leib Chriſti gedacht wiſſen: „Nun, ſagt Bähr, jetzt wohnt die ganze Fülle der Gottheit in ihm leiblich, d. h. in einem Leibe, der aber ein σῶμα τῆς δόξης, ein verklärter Leib iſt.“ — Allein dieſer Auffaſſung ſteht das zu dem Präſens κατοικεῖ Bemerkte entgegen. Hätte P. den Ausdruck σωματικῶς in Bezug auf den irdiſchen Leib Chriſti gebraucht, ſo hätte er ſtatt des Präſens ein Temp. praet. ſetzen müſſen; hätte er dagegen den verklärten Leib Chriſti dabei im Auge gehabt, ſo würde er ſchwerlich ein νῦν ausgelaſſen haben. Dazu kommt, daß der Ap., wenn Bähr's Auffaſſung für richtig gelten ſoll, ſich auf eine höchſt unklare Weiſe ausgedrückt hätte, indem dann zwei von einander verſchiedene Gedanken (nämlich: der, daß in Chriſtus das Plaroma wohne und der, daß dieſer über Alles Erhöhte einen Leib habe) wunderlich in einen Satz zuſammengedrängt wären. Endlich widerlegt ſich dieſe Auffaſſung auch dadurch, daß σωματικῶς unmöglich gleich: ἐν σώματι ſein kann. — Eben ſo unhaltbar iſt es, wenn Auguſtin den Begriff σωματικῶς im Gegenſatz gegen das Typiſche nimmt[205]); denn wenn auch V. 17 das Wort σῶμα im Gegenſatz gegen die σκιὰ τῶν μελλόντων vorkommt, ſo kann dies doch keinen Grund dafür hergeben, σωματικῶς in jener Beziehung aufzufaſſen, da hier auf einen ſolchen Gegenſatz ganz und gar nicht hinge-

---

205) Ebenſo ſagt Claſſius in ſeiner Rhetorica sacra p. 119: σωματικῶς, corporaliter i. e. vere, perfectissime, solidissime, non typice et umbratiliter, sicut in V. T. deus se manifestavit.

wiesen wird. Ueberdies aber ist der Begriff einer typischen Einwohnung Gottes in einer Person ein so unklarer, daß sich nicht begreifen läßt, wie Paulus im Gegensatz dagegen das wirkliche Wohnen Gottes in Christo sollte hervorgehoben haben. Endlich haben einige Ausleger das betreffende Wort durch totaliter übersetzen wollen. Allein ganz abgesehen von der Frage, ob sich diese Bedeutung lexikalisch rechtfertigen lasse, ist die Deutung schon deswegen abzuweisen, weil der Begriff der Totalität bereits vollkommen durch *πᾶν τὸ πλήρωμα* ausgedrückt ist. — Nach dem Bisherigen läßt sich schwerlich leugnen, daß die erste Auffassung den übrigen vorzuziehen sei. Zwar muß man es Bähr zugeben, daß sie eines genügenden sprachlichen Beweises entbehre (dieser Vorwurf ist jedoch den andern Erklärungen nicht minder zu machen); allein von Seiten des Gedankens läßt sie nichts zu wünschen übrig; denn indem P. den Gedanken, daß die Fülle der Gottheit in Christo wohne, aussprechen wollte, mußte es ihm nahe liegen, darauf hinzuweisen, daß das Sein Gottes in Christo ein wesenhaftes, substantielles sei; zum Unterschiede von der Art und Weise, wie das Sein Gottes sowohl in den Propheten des A. B., als auch in der Welt überhaupt, zu denken ist [206]). — Die Frage, welcher vorhergehende Ausspruch durch diesen Vers begründet werden soll, läßt sich auf zwiefache Weise beantworten; entweder man kann annehmen, daß derselbe sich nur auf die letzten Worte: *καὶ οὐ κατὰ*

---

206) Die Bemerkung Bähr's: „Diese Erklärung scheine auf dogmatischem Boden gewachsen zu sein, in der Zeit, als man die Vereinigung der beiden Naturen in Christo, so wie überhaupt sein Verhältniß zum Vater in bestimmte Begriffe zu fassen anfing", kann gegen die Richtigkeit derselben nichts beweisen. Nur hat man sich allerdings zu hüten, dem Ap. die Begriffsbestimmungen, so wie dieselben sich später ausbildeten, zuzuschreiben; daher ist es auch nicht passend, diese Stelle als eine Beweisstelle für die Idee der communicatio idiomatum anzuführen, wie z. B. Jacob Andreä thut, s. Wetstein ad h. l. —

Χριστόν zurückbeziehe, so daß der Gedanke ist: Jene Philosophie ist nicht *κατὰ Χριστόν*, denn in Christo wohnt die Fülle der Gottheit wesenhaft, was in jener geleugnet wird; oder daß derselbe auf die Warnung: *βλέπετε, μή τις* zurückblickt; dann ist der Gedankengang dieser: Sehet zu, daß euch nicht Jemand durch die Philosophie raube, die *κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων* ꝛc. *καὶ οὐ κατὰ Χρ.* ist, denn ihr werdet dadurch von dem getrennt, in welchem die Fülle der Gottheit wohnt. Diese letztere Verbindung ist gewiß vorzuziehen, da das *βλέπετε μή τις ἔσται ὑμᾶς ὁ συλαγωγῶν* der Hauptgedanke des ganzen Kapitels und namentlich der vorliegenden Stelle ist.

Durch die einfache Verbindungspartikel *καί* knüpft der Ap. an das Bisherige V. 10 die Worte: *καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι· ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας* an. Die Form *ἐστέ* kann entweder Imperativ oder Indicativ Präs. sein. Nimmt man es hier für den Imperativ, so steht dieser Satz dem vorhergehenden *βλέπετε* coordinirt. Allein schon Wolf hat die richtige Bemerkung gemacht: **Verbum *ἐστέ* nunquam in N. T. sensu imperandi adhibitum invenis, sed potius *γίνεσθε* v. c. 1 Cor. X, 32. XI, 1. XV, 58. Ephes. IV, 32 etc. — Porro non poterat apostolus cohortari Colossenses, ut repleti essent in Christo. Hoc enim non ex ipsis pendebat, sed ex Christi gratia. Itaque nec est *officium* eorum, ad quod excitari debebant, sed *beneficium* potius, quod in ipsos conferebatur.** Darnach ist also *ἐστέ* als Indicativ zu fassen. Was die Bedeutung von *πληροῦσθαι* hier betrifft, so ist es nicht nöthig auf die falschen Erklärungen, zu denen manche Ausleger durch eine verkehrte Auffassung des vorhergehenden *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος* verleitet worden sind, weiter einzugehen [207]). Das Natürlichste ist offenbar, dem Worte seine

---

207) Eine hinlängliche Widerlegung derselben findet sich bei Bähr ad h. l.

ursprüngliche Bedeutung: „erfüllt werden" zu lassen. Womit aber denkt sich der Ap. die Christen erfüllt? Man könnte diese Ergänzung des Verbalbegriffs in dem: ἐν αὐτῷ suchen, wie Ephes. V, 18 πληροῦσθε ἐν πνεύματι übersetzt werden kann: „Werdet voll des Geistes"; allein passender ist es anzunehmen, daß der Begriff seine natürliche Ergänzung durch die Zurückbeziehung auf das τῆς θεότητος erhält; ἐν αὐτῷ giebt dann an, in wem die Christen πεπληρωμένοι sind; ἐν darf offenbar auch hier nicht durch per erklärt werden, vielmehr ist demselben seine ursprüngliche Bedeutung zu lassen; so daß der Sinn ist: „Indem die Christen in innerer Gemeinschaft mit Christus stehen, sind sie voll des göttlichen Wesens" [208]). Zu vergleichen ist hier namentlich Ephes. III, 19: ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ. — Bei den folgenden Worten ist zunächst die Variante ὅ für ὅς zu bemerken, die sich in den Codd. A. D. E. F. G. findet, und von Lachmann in den Text aufgenommen ist. Diese Lesart ist offenbar die schwierigere, denn während sich ὅς natürlich an ἐν αὐτῷ i. e. ἐν Χριστῷ anschließt, muß man ὅ auf πᾶν τὸ πλήρωμα beziehen [209]), wobei denn die Worte

---

208) Gegen Erasmus, der ἐν durch per übersetzt, bemerkt Beza mit Recht: In quo: Erasmus: per quem. Mihi vero videtur illud omnino retinendum, ex quo melius intelligatur vinculum membrorum et capitis. Treffend sagt Chrysostomus: καὶ ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι· τὶ οὖν ἐστιν; ὅτι οὐδὲν ἔλατιον ἔχετε αὐτοῦ· ὥσπερ ἐν ἐκείνῳ ᾤκησεν, οὕτω καὶ ἐν ὑμῖν· βιάζεται γὰρ ἀεὶ Παῦλος ἐγγὺς ἡμᾶς ἀγαγεῖν τοῦ Χριστοῦ, ὡς ὅταν λέγῃ: συνήγειρε καὶ συνεκάθισεν ἡμᾶς. Wie viel tiefer faßte Chrysostomus den Gedanken des Ap. auf, als selbst Flatt, der zu d. St. sagt: „Von ihm erhaltet ihr Alles, was zur Erreichung eures höchsten Zweckes, was zu eurer Vollkommenheit und Glückseligkeit erfordert wird." —

209) Die Meinung Böhmer's, ὅ könne das Masculin. von ὁ, ἡ, τό, sein und also in Beziehung zu ἐν αὐτῷ stehen, indem es wie in der alten Sprache und bei ionischen Autoren den Sinn von ὅς hätte,

καὶ — πεπληρωμένοι als eingeschobener Zwischensatz zu betrachten und etwa, wie Lachmann gethan hat, in Parenthese zu schließen sind. Paulus würde darnach sagen: „Diese Fülle des göttlichen Wesens sei das Haupt jeder Herrschaft". Wer aber möchte glauben, daß P. einen solchen Gedanken sollte ausgesprochen haben? Darum darf man wohl keinen Anstand nehmen, die gewöhnliche Lesart für die richtige zu halten [210]), zumal die Lesart ὅ entweder durch bloßes Versehen aus I, 24 (und 27) oder auch durch eine falsche Beziehung auf das zuletzt genannte Hauptwort entstanden sein kann. — Der Ap. bezeichnet also Christus selbst als ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας. Unter πᾶσα ἀρχὴ κ. ἐξ. liegt es nahe, nach I, 16 die Mächte des Himmels, die höhere Geisterwelt zu verstehen; allein zu beachten ist doch, daß hier der Singular steht und das Wort πᾶσα hinzugefügt ist, wodurch der Begriff der Herrschaft und Macht in seiner ganzen, unbeschränkten Allgemeinheit dargestellt wird, so daß der Ap., wie Ephes. I, 21, jede nur denkbare Gewalt, irdische und überirdische, dabei vor Augen hatte, wenn gleich nicht geleugnet werden mag, daß er vorzugsweise an die himmlischen Gewalten gedacht habe [211]). — Ist nun

---

ist gewiß zurückzuweisen, da sich im N. T. schwerlich ein zweites Beispiel der Art wird aufweisen lassen; wie denn auch Böhmer selbst sie nicht für wahrscheinlich hält.

210) Steiger und Böhmer halten dennoch ὅ für die richtige Lesart; beide Ausleger unterscheiden sich jedoch darin, daß letzterer ἐν αὐτῷ auf Christus bezieht, ersterer aber auch schon hiebei an τὸ πλήρωμα denkt; so wie auch bei dem darauf folgenden: ἐν ᾧ. Allein der sich bei dieser Auffassung ergebende Gedanke läßt sich nur rechtfertigen, wenn man mit Steiger sich entschließen mag zu sagen: P. wolle darstellen, was das Pleroma in Christo, d. h. was Christus als Besitzer des Pleroma ist! —

211) Die Frage, ob P. hiebei an gute oder böse Engel denke, ist eine ganz und gar nicht hiehergehörige; der Begriff der Macht allein ist es, der hier festzuhalten ist; auf die ethische Beschaffenheit derselben kommt es dabei nicht an. —

ὅς richtige Lesart, sich zurückbeziehend auf ἐν αὐτῷ und ist ἐστέ für den Indicativ zu nehmen, so ist der ganze Satz: καί ἐστε — — ἐξουσίας dem vorhergehenden: ἐν αὐτῷ — σωματικῶς coordinirt und wie dieser von ὅτι abhängig, so daß auch dadurch die Warnung des Ap. V. 8 mit begründet wird. P. begnügt sich demnach nicht damit, die göttliche Dignität Christi als objective Wahrheit den Colossern darzustellen, sondern er weist sie auch auf die Erfahrung, die sie selbst von der Herrlichkeit des Herrn in ihrem innern Leben gemacht haben, hin, um sie dadurch desto mehr gegen die Verführungskünste der Irrlehrer sicher zu stellen.

Diesen letztern Gesichtspunkt hält der Ap. auch in den folgenden Versen fest, indem er in verschiedenen bildlichen Ausdrücken darauf hinweist, daß die Colosser durch Christus aus dem alten Leben bereits in ein neues versetzt worden seien. Von dem Bilde der περιτομή, die sie in Christus empfangen haben, ausgehend, sagt er V. 11: ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ, ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος (τῶν ἁμαρτιῶν) τῆς σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ. — Das Relativum ἐν ᾧ bezieht sich auf Christus; die Präp. ἐν ist auch hier wieder in ihrer eigenthümlichen Bedeutung zu nehmen. — Die περιτομή war bei den Juden das Zeichen von dem Bundesverhältnisse, welches zwischen ihnen, als dem Eigenthumsvolke Gottes, und Gott stattfand, sie war also die σφραγίς Gottes, wodurch der Jude von allen übrigen Völkern, als dem Herrn auf besondere Weise angehörig, ausgesondert wurde. Da die Juden nun vorbildlich darstellten, was die Christen im Wesen und in der Wahrheit sein sollen, so erklärt sich daraus, wie P. in Beziehung auf die Christen von einer Beschneidung reden kann. Diese nämlich, mit denen der neue Bund in Christo geschlossen ist, sind berufen, das wahrhaftige Volk Gottes zu sein. Auch hier ist die Bedingung des Eintritts eine περιτομή, als die σφραγίς der wahren Kinder Gottes, aber nicht die περιτομή, welche als äußerliches Symbol den

Juden eignete, sondern die *περιτομὴ τῆς καρδίας* Röm. II, 29; wie auch schon bei den Juden die äußerliche Beschneidung als ein Sinnbild der innerlichen galt: 5 Mos. X, 16. XXX, 6. Unter der *περιτομή* der Christen ist demnach die innerlich im Herzen vor sich gegangene Absonderung von der Gemeinschaft der Gott entfremdeten Welt zu verstehen. Diese *περιτομή* bezeichnet P. nun — im Gegensatz gegen die jüdische — als eine *ἀχειροποίητος*. Dies Wort wird auch sonst im N. T. gebraucht, um das ewige Urbild von dem durch Menschenhände bereiteten Abbilde, das *ἀληθινόν* von dem *ἀντιτύπῳ* zu unterscheiden; vergl. Hebr. IX, 24. — Der Begriff der *περιτομή* wird noch näher bestimmt durch die folgenden Worte: *ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος (τῶν ἁμαρτιῶν) τῆς σαρκός*. Die in Parenthese geschlossenen Worte *τῶν ἁμαρτιῶν* müssen nach dem Zeugnisse der Codd. A. B. C. D*. E. F. G. 17. 71. 73 als ein später zur Erklärung eingeschobener Zusatz gelten. Die Präposition *ἐν* darf nicht in der Bedeutung von *εἰς*, wie Heinrichs will, genommen werden; vielmehr wird durch sie angegeben, worin jene *περιτομή* besteht. — Zunächst fragt sich nun, was unter *τὸ σῶμα τῆς σαρκός* zu verstehen ist. Kap. I, 22 bezeichnete dieser Ausdruck den irdischen Leib, nämlich Christi. Diese Bedeutung ist hier nicht passend; vielmehr führt der Zusammenhang darauf, *σάρξ* von der Sinnlichkeit, als dem Principe der Sünde zu fassen, also die dem *πνεῦμα* widerstrebende Sinnlichkeit des Menschen darunter zu verstehen; *σῶμα* wird von mehreren Auslegern in der Bedeutung von „Totalität, Masse" genommen [212]),

---

212) Calvin: Corpus appellat massam ex omnibus vitiis conflatam, elenganti metaphora. Nam sicut corporibus nostris sumus circumdati, ita etiam obvoluti undique sumus congerie vitiorum. Et sicut corpus ex variis membris est compositum, quae singula proprias suas actiones et officia habent: ita ex illa vitiositatis congerie se exserunt omnia peccata tanquam membra universi.

indem sie sich dabei namentlich auf Röm. VI, 6 (*ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας*) berufen. Allein bei genauer Betrachtung des Zusammenhanges dieser Stelle zeigt sich, daß der Gedanke des Ap. durch solche Deutung an seiner eigenthümlichen Kraft verlieren würde; schon der Begriff des *ἀποθανεῖν*, der dort hervortritt, legt es nahe, *σῶμα* in seiner gewöhnlichen Bedeutung zu fassen, so daß das Bildliche nicht in diesem Ausdrucke an sich liegt, sondern in der Zusammenstellung desselben mit *καταργηθῇ*; indem nun das *σῶμα* durch *τῆς ἁμαρτίας* näher bestimmt wird, ist hierunter: der Leib des Menschen, sofern er (nicht der Sitz, sondern) das Organ der Sünde ist, zu verstehen. Der Gedanke des Ap. ist demnach dieser: „Unser alter Mensch ist mit Christus gekreuzigt, damit dieser Leib aufhöre ein Organ der Sünde zu sein." Auf diese Weise ist auch hier der Ausdruck: *τὸ σῶμα τῆς σαρκός* zu fassen; es ist darunter der Leib als Organ der Sinnlichkeit gemeint. Verbunden mit *ἀπέκδυσις* ergiebt sich der Begriff der Ablegung des der *σάρξ* dienenden Leibes. Während die Juden bei ihrer *περιτομή* nur einen Theil, die *ἀκροβυστία* (im eigentlichen Sinne des Wortes), ablegten, ziehet der Christ in der *περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ* das *σῶμα τῆς σαρκός* ganz aus, freilich im bildlichen Sinne, aber doch in Wahrheit, sofern er fortan keinen Leib, der der Sünde dient, hat, sondern sich gleichsam mit einem neuen Leibe bekleidet hat, der allein im Dienste der Gerechtigkeit steht; daher P. mit Recht die Ermahnung an die Christen aussprechen kann: *ὥσπερ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνο-*

Auch Bähr stimmt dieser Erklärung bei, indem er sie durch die Bemerkung: „gerade die Beschneidung, die an einem Theil des Leibes geschah, mochte den Ap. zu dem Bilde *σᾶμα τῆς σαρκός* veranlaßt haben" zu bestätigen sucht. Dieselbe Auffassung findet sich endlich bei Steiger, der nur dadurch die Schwierigkeit des Ausdrucks heben zu können meint.

μίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν, οὕτως νῦν παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν. Diese Erklärung hat vor der andern theils das voraus, daß P. darnach um vieles bestimmter in dem Bilde bleibt, unter welchem er von der μετανοία spricht, theils, daß so gefaßt in seinen Worten jene körnige, bilderreiche Ausdrucksweise liegt, die ihm auch sonst so sehr eigenthümlich ist[213]). — Das Wort ἀπέκδυσις findet sich im N. T. nur hier (das Zeitwort ἀπεκδύομαι II, 15. III, 9); die Präp. ἀπό dient zur Verstärkung des Begriffs. Als erklärenden Zusatz fügt P. noch die Worte: ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ hinzu. Daß er τοῦ Χριστοῦ statt αὐτοῦ setzt, hat seinen Grund nur darin, desto bestimmter hervorzuheben, daß er in dem Vorhergehenden von der eigenthümlich christlichen περιτομή rede. Der Genitiv τοῦ Χριστοῦ darf offenbar nicht in dem Sinne gefaßt werden, daß die Rede von der **circumcisio, cui Christus ipse se subjecit** wäre (wie Schöttgen meint); denn wenn sich auch bei dieser Auffassung ein richtiger Gedanke entwickeln läßt, so liegt die Beziehung hierauf doch zu fern und die Erklärung würde dem Vorwurfe, mehr künstlich als natürlich zu sein, nicht entgehen können. Viel natürlicher ist es jedenfalls den Genitiv so zu fassen, daß Christus dadurch als der Urheber der περιτομή bezeichnet wird[214]). —

---

213) Auch Böhmer geht bei seiner Erklärung des vorliegenden Verses von der Fassung des Begriffes σῶμα aus, die hier als die richtige bezeichnet ist; doch läßt er auch die andere Auffassung als möglich gelten, und stellt es dem exegetischen Tacte anheim, zwischen beiden sich zu entscheiden.

214) Theodoret sagt von dieser περιτομή treffend: οὐ ἐστὶ σαρκικὴ, ἀλλὰ πνευματική, οὐδὲ χειροποίητος, ἀλλὰ θεία, οὐδὲ σμικροῦ σώματος ἀφαίρεσις, ἀλλὰ πίστης ἀπαλλαγὴ τῆς φθορᾶς· τούτων δὲ αἴτιος οὐχ ὁ νόμος, ἀλλ' ὁ δεσπότης Χριστός. Wenn derselbe Ausleger (wie auch andere) dann aber geradezu die Taufe darunter versteht, indem er sagt: ἀπέκδυσιν τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς τὸ σωτήριον ἐκάλεσε βάπτισμα· ἐν ἐκείνῳ γὰρ ἀποδύομεθα

An *περιετμήθητε* schließt sich V. 12 der Participialsatz: *συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι* an: „Ihr seid beschnitten worden . . . . . indem ihr mit ihm begraben wurdet." Auffallend könnte es scheinen, daß der Ap. so plötzlich von dem Bilde der Beschneidung auf das des Begrabenwerdens kommt; allein der Weg dazu war schon durch das: *ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος* gebahnt. Der Dativ *αὐτῷ* i. e. *Χριστῷ* hängt von dem *συν* in *συνταφέντες* ab. — Es ist dem Ap. nicht ungebräuchlich, das innere Leben des Christen mit dem Leben des Herrn zu parallelisiren, so daß dieses als das Urbild von jenem erscheint; besonders aber sind es die beiden Hauptmomente des Todes und der Auferstehung Christi, die er auf diese Weise benutzt. Diese beiden Momente stellen sich in dem Leben des Christen abbildlich dar; denn auch bei ihm findet — in Beziehung auf sein inneres Leben — ein Sterben und ein Auferstehen statt; der alte, natürliche Mensch muß sterben, auf daß der neue, geistige Mensch auferstehe. In Hinsicht auf das erstere bedient P. sich verschiedener Ausdrücke, als: *συναποθνήσκειν*, *συσταυροῦσθαι*, *συνθάπτεσθαι*. Durch die Präpos. *συν*, womit diese Wörter zusammengesetzt sind, soll jedoch nicht nur auf eine Aehnlichkeit mit dem Sterben Christi hingewiesen werden, sondern, wie sie den Begriff der Gemeinschaft in sich hat, so drückt sie zugleich aus, daß dieses die bewirkende Ursache von jenem ist. Hier gebraucht P. das Wort *θάπτεσθαι*, denn dieses mußte ihm in der Verbindung mit *ἐν τῷ βαπτίσματι* als das passendste erscheinen, da die Taufe, wie bekannt, in einem Untertauchen, als dem Bilde des Begrabenwerdens, bestand. Daß aber Paulus hier, wo er von der *περιτομή* redet, die Colosser an die

---

τὸν ἐκδυσπωμένον τῆς ἁμαρτίας χιτῶνα, so fehlt es hierzu an einem hinreichenden Grunde, wiewohl die Taufe immerhin das Symbol derselben genannt werden kann, und diese beiden Begriffe, wie aus V. 12 hervorgeht, dem Ap. nicht fern auseinanderlagen. —

Taufe erinnert, hat seinen Grund darin, daß eben dadurch seine Rede für sie an Nachdruck gewann, indem sie auf jene bestimmte, an ihnen vollzogene Handlung, durch welche sie aus der Gemeinschaft der sündlichen Welt in das Reich des Herrn eingetreten waren, und welche ihrem einen Theile nach gerade jene *περιτομή* sinnbildlich darstellte, hingewiesen wurden.

Auf den Begriff des *συνταφέντες* folgt auf sehr passende Weise der des *συνεγερθῆναι*; indem P. fortfährt: *ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*. Mit Recht bemerkt Flatt: „*ἐν ᾧ* bezieht sich nicht auf *βαπτίσματι*, sondern auf Christus; es correspondirt dem *ἐν ᾧ* im Anfange des vorhergehenden Verses.“ Hierauf weiset auch das *καί* hin, welches gleichfalls dem *καί* V. 11 entspricht und durch etiam zu übersetzen ist. Während P. in dem Vorhergehenden von der negativen Seite der Wiedergeburt gesprochen, wendet er sich jetzt zu der positiven Seite derselben. Beides zusammen erst bildet die Wiedergeburt, worin das Aufhören des alten Lebens und das Anfangen des neuen gesetzt ist. Wie Paulus jenes mit dem Tode Christi paralleliſirt, so dieses mit seiner Auferstehung. Als das Mittel, durch welches die Neubelebung der Christen geschehen ist, bezeichnet er die *πίστις τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ* ꝛc. Gewöhnlich wird durch den Genitiv bei *πίστις* das Object des Glaubens bezeichnet. Nimmt man in diesem Sinne *τῆς ἐνεργείας* ꝛc., so bezeichnet jener Ausdruck den Glauben an die Wirksamkeit Gottes; doch sind hiebei jedenfalls die folgenden Worte: *τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν* zu beachten; es ist hier nicht von der Wirksamkeit Gottes im Allgemeinen die Rede, sondern von der Wirksamkeit des Gottes, der Christum auferweckt hat oder, was dem Sinne nach dasselbe ist, von der Wirksamkeit Gottes, durch welche er Christum erweckt hat[215]). Der sich so ergebende Gedanke hat nichts

215) Chrysostomus: *ἐπίστευσαι ε, ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐγεῖ-*

gegen sich, da jener Glaube eins ist mit dem Glauben an die Auferstehung Christi oder an den auferstandenen Herrn. Indessen ist die von dem Ap. gebrauchte Ausdrucksweise doch ungewöhnlich. Dies kann zu einer andern Auffassung veranlassen. Der Genitiv *τῆς ἐνεργείας* läßt sich nämlich auch als ein Genit. subj. fassen, so daß unter einem Glauben der Wirksamkeit Gottes der Glauben zu verstehen ist, den Gott wirket. In diesem Falle ist der Gedanke des Apostels dieser: „Ihr seid mit Christus auferweckt worden durch den Glauben, welcher durch die Kraft des Gottes, der seinen Sohn erweckt hat (oder, was dem Sinne nach dasselbe ist, durch die Kraft Gottes, mit welcher er seinen Sohn erweckt hat) gewirkt ist [216])". So gefaßt erscheint die Wirkung Gottes, durch welche wir zum Glauben geführt werden, als die Fortsetzung der Kraftäußerung, mittelst deren Christus aus dem Tode wieder zum Leben gerufen worden ist. Beides ist gleicherweise in der *ἐνεργείᾳ τοῦ θεοῦ* gegründet: „dieselbe Leben gebende und schaffende Kraft, die Christum von den Todten auferweckt hat, wirkt auch das geistige neue Leben des Menschen" [217]). Bedenkt man nun,

---

ραι, καὶ οὕτως ἠγέρθηιε. Theodoret: *πισιεύοντες γὰρ τῇ τοῦ θεοῦ δυνάμει προσμένομεν τὴν ἀνάστασιν, ἐνέχυρον ἔχοντες τοῦ δεσπότου Χριστοῦ τὴν ἀνάστασιν.* Diese Erklärungen zeigen, daß die Auffassung der *ἐνέργεια τοῦ θεοῦ* als Object des Glaubens die der ältesten Ausleger gewesen ist, und Bähr also Unrecht hat, wenn er behauptet, daß dieselbe sich bei den meisten und zumal allen älteren Auslegern nicht finde. Uebrigens geht die Erklärung, wie sie bei jenen erscheint, aus dem hier herrschenden Gedankenzusammenhange hinaus, indem sie die *ἐνέργεια* Gottes auf die dereinstige Todtenerweckung beziehen. —

216) Calvin: Addit per fidem, sed quam fidem? Efficaciae vel operationis ejus: quo significat, fidem in Dei virtute esse fundatam. Bengel: Insignis locutio; fides est (opus) operationis dei. Auch die neuesten Ausleger stimmen dieser Auslegung bei.

217) Wenn Flatt sagt: „Der lebendige Glaube an das Evangelium ist ein solcher, der von Gott gewirkt wird, nicht aufge-

daß Paulus bei Allem, was er in dieser ganzen Stelle von dem Leben der Christen aussagt, die göttliche Causalität als das begründende Princip ansieht, so erscheint es durchaus passend, daß er auch die πίστις selbst auf dieselbe zurückführt [218]). Es läßt sich nicht leugnen, daß demnach die letztere Auffassung dem Zusammenhange nach den Vorzug vor der andern verdient. — Als Variante in den vorliegenden Worten ist nur zu bemerken, daß die Codd. **A. C.** 17. 57 ꝛc. Chrysost. und Theophylact das τῶν vor νεκρῶν weglassen; da nun auch in andern Stellen des N. T. ἐγείρειν ἐκ νεκρῶν vorkommt, so kann man geneigt sein, auch hier das τῶν zu streichen; indessen ist die Mehrzahl der Autoritäten doch für die Beibehaltung desselben.

Die folgenden Worte V. 13: καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας ἐν τοῖς παραπτώμασι καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν συνεζωποίησε σὺν αὐτῷ treten aus der bisherigen Construction heraus. Zu bemerken ist hier jedoch die Variante ὑμᾶς, welches mehrere Autoritäten: die Codd. **A. E** gr. 39. 46. 61 u. a., die Peschito, die ägypt. u. slav. Vers. nach συνεζωοποίησε einschieben; ist dieses ὑμᾶς ächt, so lassen sich die Worte des Ap. auf eine zwiefache Weise construiren; entweder nämlich kann man dann die erste Hälfte derselben

---

drungen, sondern möglich gemacht und erleichtert", so liegt in diesen Worten eine Cautel, an die P. gewiß nicht gedacht hat. Die wirkende Kraft Gottes ist doch sicherlich nicht eine bloß erleichternde und möglich machende! —

218) Zur Bestätigung dieser Erklärung kann man sich auch auf Ephes. I, 19. 20 berufen. Zwar verlangt Harleß, z. d. St., daß κατά zurückbezogen werde auf εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς, τίς ꝛc. V. 18; allein natürlicher ist es doch, die Worte: κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ mit dem unmittelbar vorhergehenden εἰς ὑμᾶς τοὺς πιστεύοντας zu verbinden, so daß demnach auch hier die ἐνέργεια τοῦ θεοῦ als die begründende Ursache des πιστεύειν dargestellt wird, und zwar die ἐνέργεια, ἣν ἐνήργηκεν ἐν τῷ Χριστῷ, ἐγείρας αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν.

als zu τοῦ ἐγείραντος gehörig ansehen, und mit συνεζωοποίησεν einen neuen Satz beginnen, oder man kann den Accusativ καὶ ὑμᾶς . . . . schon auf das folgende Verb. fin. beziehen, und annehmen, daß dieser Accusativ in dem folgenden ὑμᾶς wieder aufgenommen wird. Bei der erstern Auffassung ist grammatisch angesehen Alles in der Ordnung, während bei der zweiten eine Unregelmäßigkeit in der Construction stattfinden würde, was jedenfalls für jene zu sprechen scheint; dagegen läßt sich nicht leugnen, daß hiebei die Worte συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ rein tautologisch wären, indem dieser Gedanke kein anderer, als der schon in den vorhergehenden Worten ausgedrückte sein würde, wozu noch kommt, daß bei der Beziehung, in welcher die Worte τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν zu διὰ τῆς πίστεως stehen, die folgenden Worte sich dem Gedanken nach nicht in dieselbe Beziehung stellen lassen. Dies zwingt dazu, die zweite Auffassung trotz der Unregelmäßigkeit in der Construction für die richtige zu halten. Was aber jene Variante selbst betrifft, so möchte ὑμᾶς mit Recht in den Text zu setzen sein, da sich eine spätere Auslassung desselben leicht erklären läßt. — Als das zu συνζωοποίησε (wofür D**. F. G. das Simplex ἐζωοποίησεν lesen) gehörige Subject ergänzt sich aus τοῦ θεοῦ V. 12 ὁ θεός. Statt νεκροὺς ὄντας ἐν τοῖς παραπτώμασιν steht Ephes. II, 1 νεκροὺς ὄντας τοῖς παραπτώμασιν. Diese Verschiedenheit des Ausdrucks beruht auf einer Verschiedenheit in der Anschauungsweise. Der bloße Dativ ist als Dativ. instrument. zu fassen: „todt durch die Sünde", wogegen ἐν den Zustand anzeigt, und also zu übersetzen ist: „todt in den Sünden". Wenn einige Codd. (B. 23*. 31. 37 ꝛc.) auch hier den bloßen Dativ lesen, so erklärt sich dies am besten aus dem Streben, diese Stelle der in dem Epheserbrief gleichlautend zu machen. Das Participium ὄντας läßt sich entweder als Imperfect. oder auch als reines Präsens, in dem Sinne: „die ihr aus euch selbst, von Natur,

todt seid", fassen. Da jedoch bei der zweiten Auffassung der Begriff: „aus euch selbst, von Natur", hineingetragen ist und P. sonst bei ähnlichen Ausdrücken, namentlich I, 21, ein *ποτέ* hinzufügt, so darf man wohl annehmen, daß P. das *ὄντας* als Imperfect gedacht habe. Was nun den Begriff *νεκρὸν εἶναι ἐν τοῖς παραπτώμασιν* selbst betrifft, so ist es jedenfalls unrichtig, denselben mit Chrysostomus so zu erklären: *διὰ τὰ παραπτώματα ὑπὸ τὴν καταδίκην ἐκεῖσθε τοῦ ἀποθανεῖν*; der Mensch ist nicht bloß insofern „todt durch die Sünden", als er um derselben willen sterben muß, sondern sofern die Sünde ihn von Gott, der alles Lebens Grund ist, trennt, sofern das *πνεῦμα* in ihm durch die *σάρξ* beherrscht wird, so daß er keine *ἔργα ἀγαθά* zu erzeugen vermag [219]). Ein solches Leben im Tode ist zugleich ein Zustand der Unseligkeit, doch ist deshalb *νεκρός* selbst nicht durch „infelix, unselig" zu übersetzen. — Die dem *ἐν τοῖς παραπτώμασιν* hinzugefügten Worte: *ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκός* können entweder im eigentlichen oder im figürlichen Sinne verstanden werden [220]). Für die zweite Auffassung [221]), bei der der Genitiv *τῆς σαρκός* als

---

219) Daß der Ausdruck: *νεκροὺς τῇ ἁμαρτίᾳ* Röm. VI, 11 einen ganz andern Sinn hat, als der hier gebrauchte, ist durch sich selbst so klar, daß es unbegreiflich ist, wie dennoch einige Ausleger, sowohl hier wie auch Ephes. I, 1, jene Stelle zur Erklärung haben herbeiziehen können.

220) Calvin: Si proprie accipias, sensus erit: Praeputium symbolum est alienationis a deo: nam ubi non est foedus gratiae, illic immundities et inde maledictio et interitus. Atqui vos ex praeputio deus ad se vocavit, ergo ex morte. In translatione esset quidem allusio ad naturale praeputium; sed tamen Paulus hic loqueretur de contumacia cordis humani adversus deum et natura pravis affectibus inquinata.

221) Theodoret: *ἀκροβυσίαν τῆς σαρκὸς τὴν πονηρίαν ἐκάλεσε.* Dieser Erklärung pflichten auch Bähr, Steiger und Böhmer bei; Letzterer sagt: „Die Colosser erscheinen als Personen, die ehedem in der Vorhaut sich befanden (die Vorhaut hatten), welche die

Appositionsgenitiv, der erläutert, was ἀκροβυστία sein soll, zu nehmen ist (Beza: καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ i. e. carne, quae est praeputium, hoc est res abominanda apud deum; carnem enim vocat naturae totius vitiositatem), spricht, daß vorher sowohl der Ausdruck περιτομή, als auch σάρξ im bildlichen Sinne gebraucht ist; doch ist weder das Eine noch das Andere beweisend; denn in Beziehung auf jenes ist zu bemerken, daß Paulus die μετάνοια gerade darum unter dem Bilde der περιτομὴ ἀχειροποίητος dargestellt haben kann, weil er zu Heidenchristen redete und an ihre ἀκροβυστία dachte; in Beziehung auf dieses, daß P. sich I, 22 des Ausdrucks σάρξ bereits im eigentlichen Sinne bedient hat. Bedenkt man nun, daß jene Zusammensetzung von ἀκροβυστία τῆς σαρκός immer auffallend bleibt, indem jedes der beiden Worte dieselbe Bedeutung (vitiositas) hätte, sodann, daß ἀκροβυστία sonst nirgends im N. T für vitiositas steht, ferner, daß Ephes. II, 11 ἐν σαρκί (in naher Verbindung mit ἀκροβυστία) im eigentlichen Sinne genommen werden muß, und endlich, daß der Ausdruck nur begreiflich ist, wenn P. zu Heidenchristen redete, diese ihn aber gar nicht anders als auf ihre wirkliche ἀκροκυστία beziehen konnten, so zwingt dies Alles dazu, die eigentliche Bedeutung festzuhalten [222]). Sollen nun aber die Worte des Ap. einen Sinn haben, so ist es nothwendig diese wirkliche Vorhaut des Fleisches als Symbol der Unreinigkeit, der Theilnahme an der Gemeinschaft der Welt anzusehen; im Gegensatz gegen die περιτομὴ τῆς σαρκός, welche das Symbol der Reinigkeit, der Einverleibung in das Reich Gottes war; daß die ἀκροβυστία aber wirklich so angesehen wurde, be-

---

Vitiosität bildet; die sittliche Verderbtheit war gleichsam die das Innere der Col. einhüllende Decke."

222) Dieser Auffassung giebt auch Calvin den Vorzug. — Ganz willkürlich ist es offenbar, wenn Wahl sagt: ἀκροβυστία σαρκός i. e. σάρξ ἀκρόβυστος indoles prava, non emendata. —

darf um so weniger eines besonderen Beweises, als sich sonst weder der Ausdruck des Apostels selbst, noch solche Bezeichnungen, wie: עָרְלַת לְבַבְכֶם Jerem. IV, 4 begreifen ließen. —

Bei der Bestimmung des Verhältnisses des Satzes: *ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας . . . . . συνεζωοποίησε* zu dem Vorhergehenden, darf man sich nicht durch den Schein täuschen lassen und die Begriffe *συνταφέντες* und *νεκρούς*, *συνηγέρθητε* und *συνεζωοποίησε* für gleichbedeutend ansehen; vielmehr sind die in V. 11 und 12 enthaltenen Gedanken zwar zusammengehörig, aber doch auf bestimmte Weise von einander unterschieden. Während nämlich V. 11 von dem Begraben- und Auferwecktwerden, als den beiden Momenten, aus denen die Bekehrung oder Wiedergeburt besteht, die Rede ist, spricht P. V. 12 von dem Gegensatze der zwischen dem alten, sündigen Leben, welches dem Begrabenwerden in der Buße voraufgeht, und dem neuen Leben, welches in der Wiedergeburt seinen Anfang nimmt, stattfindet. Dieser Verschiedenheit gemäß sind auch die Zeitwörter passend gewählt, während *ἐγείρειν* auf ein dem Tode vorangegangenes Leben (das ist hier nämlich das alte, sündige Leben, welches V. 12 selbst wieder als Tod bezeichnet ist) hinweist, so deutet *συνζωοποιεῖν* nur auf den vorhergehenden Zustand des Todes hin [223]). —

Wodurch diese Belebung geschehen sei, das giebt P. durch den Participialsatz: *χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ πα-*

---

223) Nach dieser Auseinandersetzung ist es offenbar unrichtig, wenn Bähr sagt: „Was der vorige Vers mehr im Bilde (vom Unter- und Auftauchen bei der Taufe) sagt, erklärt nun der Ap. selber deutlicher.“ Der Tod, von dem P. V. 11 spricht, und der, auf den er V. 12 hinweist, sind vielmehr ganz verschiedene Dinge; während er hier den natürlichen Zustand des sündhaften Menschen darunter versteht, ist ihm dort der Tod das Abbrechen, das Aufhören des natürlichen Zustandes. Auch Böhmer und Steiger haben diesen Unterschied nicht beachtet. —

ραπτώματα an. Die gewöhnliche Lesart ist: ὑμῖν statt ἡμῖν; allein mit Recht hat schon Griesbach ἡμῖν in den Text aufgenommen, da für dieses die Codd. A. B. C. D. E. F. G. u. a. m. sprechen und sich die Aenderung desselben in ὑμῖν leicht aus dem vorhergehenden ὑμᾶς erklären läßt. Das Uebergehen aus der zweiten Person in die erste kommt bei P. öfter vor (vergl. I, 13); hier ist es um so natürlicher, da P. in den vorhergehenden Ausdrücken die Colosser als frühere Heiden angeredet, das χαρίζεσθαι sich aber ohne Unterschied auf alle Gläubigen bezieht. — Das Verbum χαρίζεσθαι ist, wie bekannt, das gebräuchliche Wort von der Sündenvergebung, wodurch diese als in der freien Gnade Gottes bezeichnet wird. Zu bemerken ist, daß P. die vivificatio als die Folge der Sündenvergebung, der Erlassung der Sündenstrafen bezeichnet. Das Erste und Nächste, was den sündigen Menschen durch Christus zu Theil geworden, ist demnach die Hinwegnahme des Fluches, der auf ihnen lastete und sie gleichsam gebannt hielt; mit dieser Hinwegnahme ist aber zugleich die Belebung des Menschen verbunden; Beides ist auf gleiche Weise auf die göttliche Causalität zurückzuführen, doch so, daß die Vergebung es ist, durch welche die Belebung herbeigeführt wird [224]). —

V. 14 fährt der Ap. fort: ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν

---

224) Das Verhältniß zwischen beiden giebt Böhmer so an: „Die Wohlthat der Vergebung der Sünden erweckt in denjenigen, die sie empfangen haben, das gerührte Gefühl des Dankes gegen Gott, als Verleiher; dieser Dank wird, gleichfalls unter göttlicher Cooperation, von den Empfängern faktisch in einer heiligen ζωή ausgesprochen." Dies ist zwar eine sehr gewöhnliche Darstellungsweise; allein die Zwischeneinschiebung des Dankgefühls rechtfertigt sich keineswegs; dadurch wird die Neubelebung des Menschen zu seiner eignen That gemacht, wobei die Wirksamkeit Gottes zu einer bloßen Cooperation herabgesetzt wird. Bei Paulus findet sich dergleichen nirgends, ihm ist die vivificatio eben so sehr in der Thätigkeit Gottes gegründet, wie die Vergebung der Sünden. —

χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν, ὃ ἦν ὑπενάντιον ἡμῖν, καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου, προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ. — Was zunächst das Verbum *ἐξαλείφειν* betrifft, so heißt es ursprünglich: aus- oder abwischen; dann allgemeiner: vernichten, vertilgen (Offenb. Joh. III, 5. VII, 17. XXI, 4. Apg. III, 19). Das zu *ἐξαλείψας* gehörige Subject ist dem Zusammenhange nach *ὁ θεός*; das Object ist: *τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον.* — Das Wort *χειρόγραφον* findet sich sonst nicht im N. T.; ursprünglich bedeutet es: „das mit der Hand Geschriebene"; allein sowohl im A. T. (Tobias V, 3. IX, 5), als auch bei den Classikern wird es in der Bedeutung von: „Schuldschein, Schuldschrift" genommen. Näher bestimmt wird der Begriff desselben hier durch das hinzugefügte: *καθ' ἡμῶν*; so daß P. also sagt: „Gott hat die wider uns i. e. wider Alle seiende Schuldschrift vertilgt." Was ist nun aber unter dieser Schuldschrift zu verstehen? Vielleicht läßt es sich aus dem danebengesetzten: *τοῖς δόγμασιν* erkennen; *δόγμα* bezeichnet zunächst „einen Beschluß, ein Gebot"; in diesem Sinne kommt es sowohl in der LXX, Daniel II, 13. VI, 9. Esther III, 9. 2 Makk X, 8, als auch im N. T. Luc. II, 1. Apg. XVI, 4. XVII, 7 vor. Erst bei den Kirchenvätern werden unter *δόγματα* die „Grundwahrheiten des Evangeliums", ohne deren Annahme es keine christliche Rechtgläubigkeit giebt, verstanden. Dem biblischen Sprachgebrauch nach erscheint es demnach am natürlichsten, *δόγματα* hier (wie auch Ephes. II, 15) in der Bedeutung von „Gebote" zu nehmen; dafür spricht auch der Zusammenhang dieses und des folgenden Verses mit V. 16, wo offenbar von Geboten die Rede ist, denen die Colosser nicht folgen sollten; und eben so auch der V. 20 vorkommende Ausdruck *δογματίζεσθαι*, der von dem Ap. ebenfalls in Beziehung auf Gebote, die den Colossern gestellt wurden, gebraucht wird. Ist *τὰ δόγματα* demnach in diesem Sinne zu nehmen, so liegt es nahe, *χειρόγραφον* in einer dem entsprechenden Bedeutung aufzufassen, und darunter, wie auch

viele Ausleger thun, das Gesetz zu denken, welches ja einerseits in Geboten gestellt war, andrerseits auch als eine gegen uns zeugende Schuldschrift betrachtet werden kann, sofern wir den Verpflichtungen, die es uns auferlegt, nicht nachgekommen sind. Wie ist nun aber *τοῖς δόγμασιν* mit dem Vorhergehenden zu verbinden? Der grammatischen Wortfügung zufolge erscheint es am natürlichsten, es zu dem Verbum *ἐξαλείψας* zu construiren und den Dativ als Dativ. instrum. zu fassen: „Gott hat die Schuldschrift ausgetilgt durch die *δόγματα*"; dies würde nach dem Bisherigen so viel heißen, als: „Gott hat das Gesetz durch die Gebote aufgehoben"; diese Gebote aber könnten keine andere sein, als die Gebote des Gesetzes selber. Allein, wenn auch P. Gal. II, 19, wozu Rückert die Bemerkung macht, es liege in dem Wesen des Paulinischen Systems, daß das Gesetz als mitwirkend zu seiner Verlassung betrachtet werde, einen ähnlichen Gedanken ausspricht, so würde die hier sich findende Ausdrucksweise doch zu undeutlich sein, um sie in diesem Sinne zu erklären. Mehrere Ausleger, namentlich Winer (Gr. S. 178 ff.), halten nun zwar die bisher vorausgesetzte Construction für die allein gültige, weichen aber doch in der Bestimmung des Gedankens von der so eben gegebenen Erklärung ab, indem sie unter *δόγματα* nicht die Gebote, sondern die Lehrsätze des Christenthums verstanden wissen wollen [225]). Der Gedanke ist dann dieser: „Gott hat das *χειρόγραφον* ausgelöscht durch die Lehrsätze des Christenthums." Freilich kommt im N. T. *δόγματα* in diesem Sinne sonst nicht vor, allein Winer hilft sich dadurch, daß er sagt, es gebe in den Paulinischen Briefen gar manche *ἅπαξ λεγό-*

---

225) Theophylact: *τὰ τῆς πίστεως δόγματα.* Theodoret: *τὰ εὐαγγελικὰ δόγματα.* Bengel: Placitis; haec sunt decreta gratiae. — Noch weniger als diese Erklärung ist die des Chrysostomus zu rechtfertigen, der *τὰ δόγματα* geradezu durch *ἡ πίστις* überträgt. —

μενα. Doch nicht nur der Sprachgebrauch des N. T. widerstreitet dieser Erklärung, sondern auch die apostolische Anschauungsweise, denn nach dieser läßt sich der Gedanke, daß der gegen den Sünder zeugende Schuldschein oder das ihn verdammende Gesetz durch Lehrsätze aufgehoben sei, durchaus nicht rechtfertigen. Nicht Lehrsätze, sondern Facta sind es, durch welche die Erlösung, wie in ihrem ganzen Umfange, so in ihren einzelnen Bestandtheilen, gewirkt ist; mit Recht sagt deshalb Harleß zu Ephes. II, 15: „der Ap. weiß nur von einer Thatsache, nicht einer Lehre, durch welche das Gesetz aufgehoben ward." Diese Thatsache deutet P. hier selbst an durch die Worte: προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ. Liegt, wie sich nicht leugnen läßt, in diesen Worten eine Hinweisung darauf, daß die Austilgung der Handschrift durch den Kreuzestod Christi geschehen ist, so würde es widersinnig sein, wenn P. vorher die δόγματα, mag man darunter nun die Gebote oder die Lehrsätze des Evangeliums verstehen, als dasjenige bezeichnet hätte, wodurch jene Austilgung bewerkstelligt worden ist. — So viel ist also sicher, daß τοῖς δόγμασιν nicht als Dativ. instrum. mit ἐξαλείψας verbunden werden darf. Soll es sich dennoch dem Verbum anschließen, so kann dies nur so geschehen, daß man den Dativ als den der Beziehung auffaßt und τοῖς δόγμ. demnach erklärt: „in Hinsicht auf die Gebote". Der Gedanke des Ap. ist dann dieser: „Gott hat das Gesetz in Beziehung auf die Gebote, d. h. insofern es sich in Geboten darstellt, aufgehoben." Wie bekannt behauptet P. öfter, daß durch Christus das Gesetz aufgehoben sei; soll diese Behauptung nicht mit andern Aussprüchen des Ap., in denen er die dauernde Verbindlichkeit desselben ausspricht, in Widerspruch stehen, so muß der Ap. das Gesetz selbst von verschiedenen Seiten aus betrachtet haben. Und so ist es auch. Von Seiten des wesentlichen Inhalts, sofern es Offenbarung des ewigen Willen Gottes ist, soll es dauern und nicht aufgelöst werden; von Seiten der

Form aber, sofern es jenen Willen Gottes in einzelnen, zwingenden, einen bestimmten Zeit- und Volkscharakter an sich tragenden Geboten darstellt, ist es durch Christus aufgehoben; diese Form sollte nur gelten, bis der Glaube kam, bis das Gesetz in die Herzen der Menschen geschrieben wurde durch das *πνεῦμα ἅγιον*. An jenem Gedanken also läßt sich nichts aussetzen; aber eine andere Frage ist, ob die hier gebrauchte Ausdrucksweise des Ap. diesem Gedanken angemessen ist; auf *τοῖς δόγμασιν* würde der Nachdruck liegen; dies wäre auch dem Zusammenhange nach (V. 16 und 20) ganz passend; dagegen aber ist der Ausdruck *χειρόγραφον* offenbar hinderlich. Hätte der Ap. statt dessen *τὸν νόμον* geschrieben, so wäre Alles in Ordnung; jener Ausdruck aber tritt störend dazwischen; denn wenn P. sagt, Gott habe die Schuldschrift vertilgt und unter dieser Schuldschrift das Gesetz meint, so bedient er sich jener Bezeichnung des Gesetzes hier offenbar in der Absicht, um darauf hinzuweisen, daß Gott das Gesetz, sofern dasselbe eine gegen uns zeugende Schuldschrift ist, aufgelöst habe; so daß also der Zusatz *τοῖς δόγμασιν* in jenem Sinne hier nicht am rechten Orte stehen würde[226]). — Da sich demnach die Verbindung des *τοῖς δόγμασιν* mit dem Verbum dem Gedanken nach weder auf die eine noch auf die andere Weise rechtfertigen läßt, so bleibt nichts anderes übrig, als sich eine sprachliche Härte

---

226) Den Gedanken, daß das Gesetz hinsichtlich der Satzungen aufgehoben sei, findet Harleß Ephes. II, 15 ausgesprochen, wogegen er für die vorliegende Stelle die Erklärung Winer's für die richtige hält. Anderer Ansicht ist Steiger, indem er sagt: „Wir müssen *τοῖς δόγμασιν* mit dem Verbum verbinden, und zwar nicht als Bezeichnung des Mittels, sondern in derselben Weise und mit demselben Sinne, wie Ephes. II, 15 steht: *ἐν δόγμασιν καταργήσας*.“ Auf die bemerkte Schwierigkeit macht Steiger nicht aufmerksam; sie mußte sich ihm auch verbergen, da er *δόγματα* für die Schuld- und Strafbestimmungen nimmt. Allein daß *δόγματα* für sich diese Bedeutung habe, hat Steiger mit keinem Beispiele nachgewiesen.

gefallen zu lassen und τοῖς δόγμασιν an das vorhergehende: τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον anzuschließen. Dies kann aber auf verschiedene Weise geschehen. Am natürlichsten erscheint es in diesem Falle, den Dativ als abhängig von dem in καθ' ἡμῶν liegenden Begriff der Feindseligkeit anzusehen, so daß dadurch angegeben wird, wodurch das Gesetz wider uns ist. Man kann nun entweder den Artikel τό oder auch mit Calov das Particip ὄν ergänzen: „die Schuldschrift, welche durch die Gebote (die sie uns vorhält) wider uns ist." Dann aber hätte es jedenfalls natürlicher: τὸ χειρόγραφον τὸ καθ' ἡμῶν τοῖς δόγμασιν geheißen. — Die Verbindung mit dem Substantiv τὸ χειρόγραφον ist jedoch grammatisch noch härter; sollte durch τοῖς δόγμασιν angegeben sein, worin das χειρόγραφον besteht, so müßte es wenigstens ἐν τοῖς δόγμασιν heißen [227]), wobei dann aber der Artikel auffallend bliebe. Willkürlich aber ist es offenbar, wenn man den Dativ durch ein ausgelassenes σύν erklärt, welches sich wirklich in dem Cod. 17, jedoch ohne Anspruch auf Geltung machen zu können, findet; nicht minder willkürlich, den Dativ in den Genitiv umzuwandeln [228]), am willkürlichsten aber den Beisatz τοῖς δόγμασιν ohne Weiteres für unächt zu erklären [229]). — Auf eine eigenthümliche Weise suchen einige Ausleger (Erasmus, Storr, Flatt) zu helfen, indem sie τοῖς δόγμασιν von dem Vorhergehenden ganz trennen, und mit dem folgenden: ὃ ἦν ὑπεναντιον ἡμῖν verbinden: **quod nobis con-**

---

227) Calvin: Deleto, quod contra nos erat, chirographo in decretis. Beza: τοῖς δόγμασιν connectendum est cum τὸ χειρόγραφον ut significetur chirographum in ipsis ritibus situm fuisse. Wolf: i. e. ἐν δόγμασιν ὄν vel κείμενον institutis comprehensum.

228) Castellio: Obliterato placitorum chirographo; de Wette: „die wider uns zeugende Handschrift der Satzungen".

229) Dies ist die Ansicht Junker's, der meint, es sei aus Ephes. II, 5 als Glossem erst später beigefügt.

trarium erat per decreta. Dagegen bemerkt jedoch Böhmer mit Recht: „Hätte P. dies sagen wollen, so würde er τοῖς δόγμασιν auch gewiß hinter ὅ geschrieben haben." Wie ist nun zu helfen? Denkt man sich den Beisatz ganz weg, und fragt sich, ob die Worte des Ap. etwas vermissen lassen, so ist nicht zu leugnen, daß es an einem Fingerzeig dafür, was man sich unter dem τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον zu denken habe, fehlen würde. Was ist das für ein Schuldschein, und in wiefern ist dieser wider uns gerichtet? Das sind Fragen, bei denen der Leser ganz rathlos wäre. Das konnte P. nicht wollen; er mußte, wenn er sich auch nicht in eine ausführliche Auseinandersetzung einlassen wollte, wenigstens einen Fingerzeig zur richtigen Beantwortung derselben geben. Als diesen hat man die Worte τοῖς δόγμασιν anzusehen, die weder mit τὸ χειρόγραφον allein, noch mit καθ' ἡμῶν allein zu verbinden sind, sondern mit dem ganzen Begriff: τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον. So rechtfertigt sich sowohl der Artikel τοῖς, indem die bestimmten in dem χειρόγραφον verzeichneten Geboten, die wir zu erfüllen die Verpflichtung hatten, gemeint sind, als auch die kurze, abrupte Ausdrucksweise; hätte P. den Artikel τό vor τοῖς δόγμ. gesetzt, so würde dieser Beisatz sich zu ausschließlich an χειρόγραφον, hätte er τοῖς δόγμ. zwischen καθ' ἡμῶν und χειρόγραφον gestellt, so würde derselbe sich zu ausschließlich an den Begriff der Feindseligkeit angeschlossen haben. Indem P. nun also τοῖς δόγμασιν neben χειρόγραφον stellt, giebt er einerseits zu erkennen, daß er hierunter das in Geboten gestellte Gesetz meint, andrerseits aber zugleich, daß dieses eben durch die Gebote eine gegen uns zeugende Schuldschrift ist [230]). — Hiebei sind jedoch noch zwei Fragen zu beant-

---

230) Bähr stimmt mit der hier gegebenen Erklärung überein, indem er sagt: „τοῖς δόγμ. ist als nähere Bestimmung des an und für sich nicht ganz bestimmten bildlichen Ausdrucks: „Schuldbrief" unmit-

worten. Zuerst die, welches Gesetz ist es, das P. hier im Auge hat: das in die Herzen geschriebene Sittengesetz oder das mosaische Gesetz? Da P. überall, wo er von der durch Christus geschehenen Aufhebung des Gesetzes redet, das letztere meint, so muß man gewiß auch hier an dieses denken; denn daß jenes andere Gesetz durch Christus vertilgt worden sei, konnte Paulus unmöglich behaupten wollen. Manche Ausleger haben nun aber in dem mosaischen Gesetze selbst unterscheiden wollen, zwischen seinem rein ethischen und seinem rituellen Theile, und gemeint, P. meine hier nur diesen letzteren Theil. Zu solcher Behauptung ist jedoch kein genügender Grund vorhanden. Mit Recht sagt Neander: „Der Schuldbrief, den Christus an das Kreuz geheftet, ist offenbar das Gesetz, bei welchem sicher auch an den ethischen Theil zu denken ist, denn eben in dieser Hinsicht war es, weil Keiner es zu erfüllen vermochte, ein Schuldbrief, der den Menschen entgegenstand." (Gesch. d. Ap. S. 388). In diesen Worten Neander's ist zugleich schon die zweite Frage, inwiefern das mosaische Gesetz eine wider uns zeugende Schuldschrift genannt werden könne, zum Theil beantwortet. Eine vollständige Beantwortung dieser Frage stößt indeß auf eine nicht zu verkennende Schwierigkeit. Jene von P. gebrauchte Bezeichnung setzt nämlich eine Anerkennung der Schuld voraus, da ein Schuldschein ein Dokument ist, wodurch sich Einer zu bestimmten Leistungen gegen einen Andern verpflichtet. Bediente sich der Ap. jenes Ausdrucks nur in Beziehung auf die Juden, so wäre derselbe leicht zu rechtfertigen; denn so lange sie in der Gemeinschaft ihres Volkes blieben, bezeugten sie eben dadurch, daß sie das Gesetz mit allen seinen Forderungen als herrschend über sich anerkannten; sie unter-

---

telbar mit *χειρόγρ.* zu verbinden; das *καθ' ἡμῶν* macht mit dem bildlichen Ausdruck Ein Ganzes aus, und dieses Ganze findet seine nähere Bestimmung in *τοῖς δόγμασιν.*" —

zeichneten somit das Gesetz gleichsam beständig mit ihrer Namensunterschrift [231]). Allein P. redet hier nicht bloß von den Juden, sondern von Allen — Juden und Heiden — ohne Unterschied; die Heiden aber hatten die Verbindlichkeit jenes Gesetzes keineswegs anerkannt. Wenn er nun doch auch in Beziehung auf sie das Gesetz als ein *χειρόγραφον* bezeichnet, so kann er dies nur thun, indem er entweder das in ihre Herzen geschriebene Gesetz (Röm. II, 14. 15) als ein jenes Stelle vertretendes, dessen Gültigkeit für sie von ihnen nicht geleugnet wurde, ansieht, oder auch die Zustimmung des jüdischen Volkes zu dem geoffenbarten Gesetz als die der gesammten Menschheit repräsentirend betrachtet, was er um so eher thun konnte, als bis auf die Zeit, da der Glaube kam, die Anerkenntniß des mosaischen Gesetzes die unerläßliche Bedingung zur Theilnahme an dem Reiche Gottes war [232]).

---

231) Bemerkenswerth sind die Worte Calvin's, wiewohl die darin stattfindende ausschließliche Beziehung auf das Ritualgesetz dem Gedanken des Ap. nicht entspricht: Cremoniae omnes Mosaicae confessionem aliquam reatus secum habebant, quae ipsorum cultores quasi arctiore vinculo coram judicio Dei adstringebat. Exempli causa: ablutiones, quid aliud erant, quam sordium testimonium? Quoties victima aliqua immolabatur, nonne populus, qui adstabat, intuebatur illic mortis suae imaginem? Nam quum homines in suum locum substituerent innoxium animal, confitebantur ea se morte dignos esse. Denique quot illic erant ritus, tot erant spectacula reatus hominum et chirographa obligationis. Ganz auf diese Weise äußert sich auch Beza.

232) Die Erklärung von *χειρόγραφον*, wonach es das Gesetz bezeichnet, ist in neuerer Zeit fast allgemein als die richtige anerkannt worden; selbst Steiger, der in seinem Commentar zum 1. Brief des Ap. Petrus noch ungewiß war, ob *χειρόγρ.* zunächst die Schuld oder das Gesetz bezeichne, hat sich in seinem Commentar zum Colosserbrief für die letztere Bedeutung entschieden. — Außer dieser Auffassung sind gar manche andere Deutungen versucht worden. Mit Chrysostomus übereinstimmend, sagt Theophylact: *Χειρόγραφον δὲ, ἢ τὴν ὁμολογίαν νοήσωμεν, ἣν ὥσπερ ἰδιόγραφον ἐποιήσατο ὁ λαὸς*

Der bereits durch *καθ' ἡμῶν* ausgedrückte Gedanke wird von dem Ap. durch die Worte *ὃ ἦν ὑπεναντιον ἡμῖν* noch einmal hervorgehoben. Man könnte deshalb vermuthen, daß in *ὑπεναντιον* ein neuer Begriff enthalten sei, und zwar der dem *ὑπό* sonst eigenthümliche des Heimlichen [233]); allein der sonstige Gebrauch des Wortes bestätigt diese Vermuthung nicht; vergl. LXX, Genes. XXII, 17. Esther VIII, 13. Hebr. X, 27. In diesen Stellen sowohl, wie auch bei den Classikern ist *ὑπεναντιος* = *ἐχθρός* [234]); dazu kommt, daß in dem Zusammenhange kein Grund zu erkennen ist, warum P. hier den Gedanken einschieben sollte, daß das Gesetz uns auf eine heimliche Weise entgegen sei. — Dessenungeachtet aber ist dieser Satz nicht für überflüssig zu halten, da es P. gerade darauf ankam, hervorzuheben, daß jene Schuldschrift uns feindselig entgegenstand, sofern wir nämlich das, wozu dieselbe uns verpflichtete, nicht geleistet

---

πρὸς Μωσέα, εἴποντες: Πάντα ὅσα εἶπεν ὁ θεὸς, ποιήσομεν καὶ ἀκουσόμεθα· ἢ τὴν συνθήκην, ἣν ἐποίησεν ὁ θεὸς πρὸς τὸν Ἀδὰμ, εἴπων· ᾗ ἂν ἡμέρᾳ φαγῇ, ἀποθανῇ. — Theodoret giebt eine noch andere Erklärung: *ἡγοῦμαι τοίνυν καὶ τὸ σῶμα ἡμῶν καλεῖσθαι χειρόγραφον· διὰ τούτου γὰρ πᾶσαν παράνομον τολμῶμεν πρᾶξιν* ꝛc. Melanchthon erklärt: Conscientiam appellat chirographum; dagegen Bengel: Chirographon non erant peccata ipsa, sed, ex consequenti, non inficianda labes, memoria, clamor, non tam in conscientia nostra, quam coram deo, lege variis nos modis peragente. Alle diese Deutungen sind nicht nur willkürlich, sondern sie passen auch nicht in den Gedankenzusammenhang unserer Stelle. Eine genügende Widerlegung derselben findet sich bei Bähr, der nur darin Unrecht hat, daß er meint, P. denke hier nur an das Ritualgesetz. —

233) Beza: subcontrarium. Erasm. Schmid: quod contrarium fuerit, nobis non animadvertentibus. Alting erklärt *ὑπεναντιον* gar durch: ex parte contrarium. Bähr hat das Richtige, während Böhmer den Begriff des Heimlichen festhalten will.

234) Polyb. I, 11. *ἐπεκράτησε τῶν πολεμίων καὶ κατεδίωξε τοὺς ὑπεναντίους.* 12. *συμβαλὼν τοῖς ὑπεναντίοις.* Plato Alcib. II. Aristot. Polit. VII, 9. —

haben. Das Imperf. ἦν deutet überdies darauf hin, daß die den Menschen beschuldigende Gewalt des Gesetzes bereits vernichtet sei. —

In dem Bisherigen hat P. noch nicht gesagt, wodurch die Vernichtung der wider uns zeugenden Schuldschrift geschehen sei, dies giebt er in den folgenden Worten: καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου, προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ an. In den ersten Worten nimmt er offenbar den in ἐξαλείψας ausgesprochenen Gedanken wieder auf. Es ist kein Grund vorhanden, mit Bähr καὶ αὐτό durch ipsum quoque zu erklären: καί ist vielmehr die einfache Verbindungspartikel, wofür wir — da dieser Satz als ein epexegetischer in Beziehung zu dem vorhergehenden anzusehen ist — etwa: „und zwar" sagen würden. In dem ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου liegt nämlich kein neuer Gedanke und durch αὐτό wird einfach das χειρόγραφον wieder aufgenommen. — Die Redensart: αἴρειν ἐκ τοῦ μέσου entspricht dem lat. ex medio tollere „aus dem Wege schaffen"; der Ap. bedient sich hier dieses Ausdrucks zur Verstärkung des in ἐξαλείφειν liegenden Begriffs. Wodurch die Hinwegschaffung geschehen sei, sagen die folgenden Worte: προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ; προσηλοῦν kommt im N. T. nur hier vor; wie hier wird es auch bei den Classikern vom Kreuzigen gebraucht, wiewohl auch von anderweitigem Annageln; das Participium darf nicht durch postquam erklärt werden, es ist vielmehr durch „indem" oder dem Sinne nach durch: „dadurch, daß" zu erläutern. Was nun angenagelt worden, das ist nicht τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον an und für sich, sondern Christus; offenbar aber bedient sich P. jenes Ausdrucks, um anzudeuten, daß durch den Kreuzestod Christi das Gesetz eine wider uns zeugende, uns verdammende Schuldschrift zu sein aufgehört habe. — Dieser Gedanke erläutert sich am besten aus den Worten des Ap.: Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα. Gal. III, 13. Dadurch, daß

Christus in seinem Kreuzestode den Fluch des Gesetzes auf sich genommen hat und also das Versöhnungsopfer geworden ist, hat er den Fluch des Gesetzes von den Sündern hinweggenommen, so daß das Gesetz die sie verdammende Macht verloren hat [235]). Mit Recht bemerkt Usteri: „In προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ liegt eine sinnreiche Umkehrung; dadurch, daß Christus den von dem Gesetze über Alle, die dasselbe nicht vollkommen gehalten, ausgesprochenen Fluch auf sich nahm und statt Aller am Kreuze büßte, ward das Gesetz selbst ans Kreuz gebracht, vernichtet; es muß für Alle, die sich mit Christo verbinden, aufhören, weil er statt Aller, also auch Alle mit ihm gestorben sind." (Entw. des Paul. Lehrb. S. 182) [236]). —

Was das Verhältniß dieses Verses zu dem vorhergehenden betrifft, so können entweder die beiden Sätze χαρισάμενος κ. und ἐξαλείψας κ. als einander coordinirt gleicherweise von συνεζωοποίησεν abhängig, oder der zweite als dem ersten subordinirt gedacht werden. Die letztere Auffassung ist jedenfalls vorzuziehen, denn einmal ist es dem Ap.

---

235) Chrysostomus: ὁρᾷς σπουδὴν τοῦ ἀφανισθῆναι τὸ χειρόγραφον ὅσην ἐποιήσατο; οἷα πάντες ἥμεν ὑφ' ἁμαρτίαν καὶ κίλασιν, αὗτος κολασθεὶς ἔλυσε καὶ τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν κόλασιν· ἐκολάσθη δὲ ἐν τῷ σταυρῷ.

236) Neander sagt in Bezug auf die vorliegende Stelle: „Wenn auch Paulus, wo er von dem Fluche des Gesetzes spricht, Gal. III, 13, dasselbe als einen Schuldbrief bezeichnet, Col. II, 14, zunächst an die Juden, die sich der Verbindlichkeit des Gesetzes bewußt waren, denken sollte, so bezieht sich dies doch gewiß in seiner Auffassung der Idee nach auf die ganze Menschheit. So lange das Gesetz in seiner Geltung bestand, sprach er über Alle, die es nicht beobachteten, den Fluch aus, wie die Beobachtung desselben das einzige Mittel war, zur Theilnahme an dem Gottesreiche und am ewigen Leben zu gelangen. Daher der durch dasselbe ausgesprochene Fluch erst aufgehoben werden mußte, damit der auf die ganze Menschheit sich beziehende abrahamitische Segen an den Heidenvölkern sollte erfüllt werden können. Gal. III, 14." (Gesch. d. Ap. S. 365. 1). —

überhaupt eigenthümlich, einen Satz unmittelbar an den andern anzureihen und zwar so, daß der folgende den vorhergehenden begründet, sodann aber auch, weil die Begriffe der Sündenvergebung und der Vernichtung des uns verdammenden Gesetzes nicht auseinander, sondern in einander liegen, so daß die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν (oder: τὸ τὰ παραπτώματα χαρίζεσθαι) wesentlich eins ist mit der Hinwegschaffung des χειρόγραφον, ὃ ἦν ὑπεναντιον ἡμῖν. —

Mit dem Ende des 14. Verses hätte P. abschließen können; allein ergriffen von dem Gedanken, den er so eben angedeutet, kann er sich nicht beruhigen, ehe er nicht das Höchste ausgesprochen hat. Er schauet den Heiland am Kreuze nicht nur als den Zertrümmerer der Scheidewand, welche zwischen dem Sünder und Gott dastand, er erblickt ihn auch als den Siegesfürsten, durch den alle Mächte und Gewalten überwunden und zu Boden gestürzt sind. So fährt er V. 15 fort: ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας, ἐδειγμάτισεν ἐν παῤῥησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ. — Das zu diesen Worten gehörige Subject ist noch dasselbe, wie vorher, nämlich ὁ θεός; das Verbum finit. ist ἐδειγμάτισεν; dieses Verbum, welches im eigentlichsten Sinne des Wortes ein ἅπαξ λεγόμενον ist, kann entweder für gleichbedeutend mit παραδειγματίζειν i. e. Jemanden zum Gegenstand des Spottes machen, ihn der Schmach aussetzen (Matth. I, 19. Hebr. VI, 6) genommen oder auch einfach durch: „vorzeigen, zur Schau ausstellen" erklärt werden; in dem letzteren Falle würde das Wort an und für sich zwar den Begriff der Schmach nicht in sich enthalten, doch würde sich derselbe dem Sinne nach allerdings damit verbinden. Als Object ist jedenfalls τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας zu denken, man mag nun diese Worte unmittelbar mit ἐδειγμάτισεν verbinden, oder sie zu dem vorhergehenden Particip. ἀπεκδυσάμενος construiren. Das Verbum ἀπεκδύεσθαι kann nämlich entweder in activem oder

in neutralem (reflexivem) Sinne genommen werden; in letzterem Falle würde *ἀπεκδυσάμενος* heißen: se exuens und auf den Tod Christi — als worin sich derselbe seines irdischen Leibes entkleidete — zu beziehen sein. Dieser Gedanke ist auch in der Lesart: *ἀπεκδυσάμενος τὴν σάρκα*, die sich in den Codd. F. G. findet, ausgesprochen. Doch widerlegt sich diese Auffassung hinlänglich dadurch, daß bei ihr Christus das Subject sein müßte; da dies nicht der Fall ist, so kann *ἀπεκδυσάμενος* hier auch nur in activem Sinne verstanden werden; dann aber ist es am natürlichsten, es von dem Ausziehen der Rüstung der Besiegten, d. i. hier der *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* zu erklären. Aus dem Zusammenhange selbst geht aufs deutlichste hervor, daß der Ap. unter diesen feindliche Mächte versteht, und zwar, wie durch Ephes. VI, 12 bestätigt wird, die bösen Geister [237]). Daß bei *ἐδειγμάτισεν* das Object (*αὐτάς* i. e. *τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας*) nicht hinzugefügt ist, kann nach dem herrschenden griechischen Sprachgebrauch nicht auffallen; die zu *ἐδειγμάτισεν* gehörigen Worte *ἐν παῤῥησίᾳ* erklärt Theophylact gut durch: *δημοσίᾳ, πάντων ὁρώντων*. Die Worte des Ap. sind demnach zu übersetzen: „Nachdem er die Mächte und Gewalten ihrer Rüstung entkleidet, hat er sie öffentlich zur Schau gestellt." Hieran knüpft P. noch die Worte: *θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ*, wodurch die Art und Weise des zur Schau Stellens näher bezeichnet wird; *θριαμβεύειν* kommt im N. T. außer hier nur noch 2 Cor. II, 14 vor; an dieser Stelle

---

237) Daß manche Ausleger auch hier wieder durch willkürliche Deutungen die ihnen verhaßte Idee höherer, geistiger Mächte wegzuschaffen versucht haben, versteht sich von selbst; nur als Curiosität ist es anzuführen, daß einige unter den *ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις* die Väter des Synedriums oder die jüdischen Rabbiner verstanden haben. Aber auch die Deutung dieser Ausdrücke hier von guten Engeln läßt sich nicht halten, da P. diese *ἀρχαί* ꝛc. als durch Christus besiegte bezeichnet. Uebrigens ist zu dieser Stelle zu vergl. Hebr. II, 14: *ἵνα διὰ τοῦ θανάτου . . . . . τοῦτεστι τὸν διάβολον.*

(*τῶ δὲ θεῷ χάρις, τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς*) ist die Bedeutung desselben offenbar: facere, ut triumphet aliquis „Jemanden triumphiren lassen"; wollte man diese Bedeutung, wie wirklich einige Ausleger gethan haben, auch hier festhalten, so müßte man zu *αὐτούς* ein *ἡμᾶς* ergänzen; dies wäre jedoch immer willkürlich und im Zusammenhang des Gedankens nicht begründet; darum ist es richtiger hier *θριαμβεύειν* (mit Bähr) durch **triumphare aliquem i. e. in triumpho ducere** zu erklären; daß P. als Object nicht *αὐτάς*, sondern *αὐτούς* setzt, erklärt sich daraus, daß er sich unter den Mächten persönliche Wesen denkt. — Die letzten Worte *ἐν αὐτῷ* (so und nicht *αὐτῷ*, wie einige Codd. haben, muß gelesen werden) scheinen auf *σταυρῷ* bezogen werden zu müssen, da dies das einzige vorhergehende Subst. ist, worauf sie sich beziehen lassen; *ἐν τῷ σταυρῷ* kann dann aber nicht heißen: „an dem Kreuze", da ja Gott das Subject ist, sondern nur „durch das Kreuz". Bedenkt man jedoch, daß der Ap. in allen vorhergehenden Sätzen Christus als den bezeichnet, in dem und durch den Alles gewirkt ist, so liegt es nahe, *ἐν αὐτῷ* auf Christum zu beziehen; ja es läßt sich nicht leugnen, daß es, da bei der ganzen Darstellung des Apostels Hauptaugenmerk auf Christus gerichtet ist, von besonderer Kraft ist, daß am Schluß derselben noch wieder auf ihn hingewiesen wird, als auf den, in dem und durch den auch die Ueberwindung der feindseligen Mächte geschehen ist [238]). —

---

238) Wolf: Non dubito ego, *τὸ*: *ἐν αὐτῷ* germanum esse, atque ita quidem, ut ad Christum pertineat, in quo Pater triumphum de potestatibus illis et principatibus egisse dicitur, quem sensum orationis series omnino requirit. Dagegen ist bei vielen andern älteren und neueren Auslegern *ἐν αὐτῷ* auf das Kreuz Christi bezogen. Origines hat achtmal *θριαμβεύσας ἐν ξύλῳ*. Theophylact: *θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ· τούτεστιν, ἐν τῷ σταυρῷ τοὺς δαίμονας ἡττημένους δείξας· ἐν τῷ σταυρῷ οὖν τὸ τρόπαιον στήσας ὁ κύριος .... τοὺς δαίμονας ἐθριάμβευσεν.* Auch Calvin

Wie verhält sich nun aber der in dem letzten Verse enthaltene Gedanke, daß die bösen Geister überwunden seien, zu dem vorhergehenden, daß dem Gesetze seine uns verdammende Kraft genommen ist? Jedenfalls gehören diese beiden Gedanken nach des Ap. Anschauungsweise enge zusammen. Wie aber, das giebt sich zu erkennen, sobald man bedenkt, daß P. den Menschen, so lange er in dem Tode des sündlichen Lebens verharrt und der Fluch des Gesetzes auf ihm ruht, als unter der Gewalt der bösen Geister oder des *διάβολος* stehend ansieht. Da nun durch den Kreuzestod Christi der Fluch von der sündigen Welt hinweggenommen ist und daraus die Neubelebung derselben folgt, so ist der Gläubige dadurch der *ἐξουσία τοῦ σκότους* entrissen und alle Gewalt der bösen Geister zu nichte gemacht. —

Was den ganzen Zusammenhang der ganzen Stelle von V. 8 an betrifft, so soll offenbar Alles, was P. von da an gesagt hat, dazu dienen, seine Warnung, sich nicht von Christus hinwegführen zu lassen, zu verstärken. Zu diesem Zwecke stellt P., wie schon bemerkt ist, zuerst die Herrlichkeit des Herrn dar und weiset die Colosser dann darauf hin, wie aller Segen, der ihnen zu Theil geworden, in Christus begründet sei; in ihm, sagt er, seien sie ihren Sünden abgestorben und zu einem neuen Leben auferweckt worden, in ihm aus ihrem früheren Sündentode erlöst und zum Leben gerufen worden, und zwar dadurch, daß ihnen ihre Ueber-

---

übersetzt: triumphans de his in illa i. e. in cruce; er verwirft die Lesart *αὐτῷ* und sagt: quod de Christo frigide esset dictum, concinne ad crucem refertur. In diesem Urtheile hat er nicht Unrecht, da er als Subject des Satzes nicht Gott, sondern Christus selbst denkt. Seine dann folgenden begeisterten Worte mögen hier eine Stelle finden: Nullum tribunal tam magnificum, nullus regalis thronus tam praeclarus, nulla tam insignis triumphi pompa, nullus tam sublimis currus, quam sit illud patibulum, in quo Christus mortem et diabolum, mortis principem, subegit, adeoque penitus contrivit sub pedibus suis.

tretungen vergeben worden, denn durch seinen Kreuzestod sei das sie und Alle verklagende Gesetz ausgetilgt und die Macht der bösen Geister, in deren Gewalt sie sich zuvor befunden, zu nichte gemacht. Eine stärkere Aufforderung zum treuen Verharren in Christo, als diese in der Hinweisung auf ihre eigne Erfahrung begründete, konnte es für die Colosser nicht geben, denn eben dadurch trat Christus als der alleinige Grund alles des Segens, dessen sie sich rühmen konnten, vor ihre Augen. Indem nun P. andeutet, daß das Gesetz durch seine *δόγματα*, die es aufstellte, ein alle Sünder verdammendes *χειρόγραφον* geworden, so konnte er jetzt um so zuversichtlicher die specielleren Ermahnungen, nicht den willkürlichen Geboten der Irrlehrer, wodurch sie sich wieder unter den Fluch des Gesetzes stellen würden, folgen lassen [239]). Dies thut der Ap. in den folgenden Versen.

Vers 16—23.

Zuerst hebt P. einzelne Gebote, wie sie von den Irrlehrern aufgestellt wurden, hervor und ermahnt die Colosser, denselben keine Macht über sich zu gestatten: V. 16 *μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει, ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νουμηνίας ἢ σαββάτων* [240]). — Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist durch *οὖν* vermittelt, wodurch dieser Gedanke als eine Folgerung aus dem bisher Gesagten dar-

---

239) Chrysostomus giebt den Gedankenzusammenhang gut so an: *πρῶτον αἰνιγματωδῶς εἰπών: βλέπετε, μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν καιὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, καὶ πάλιν ἀνωτέρω· τοῦτο δὲ λέγω, ἵνα μή τις ὑμᾶς παραλογίζηται ἐν πιθανολογίᾳ, καὶ προκαταλαβὼν τὴν ψυχὴν καὶ μεμεριμνημένην ἐργασάμενος εἶτα παρενθεὶς τὰς εὐεργεσίας καὶ μειζόνως τοῦτο ποιήσας, τότε ἐπάγει τὸν ἔλεγχον ὕστερον, καί φησι· μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει . . .*

240) Die Codd. F. G. gr. lesen: *ἢ νεομηνίᾳ ἢ σαββάτῳ*; diese Dative sind von *ἐν* abhängig zu denken.

gestellt wird; daß dem Ap. dabei vornehmlich das ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν im Gedanken ist, läßt sich wohl nicht leugnen. — Das Verbum κρίνειν c. Acc. pers. hat häufig den Nebenbegriff des Verdammens in sich: „über Jemand Gericht halten"; meistens wird der Gegenstand, worauf sich das Richten bezieht, mit περί angefügt; hier steht ἐν, wie Röm. II, 1. XIV, 22. Die Worte βρῶσις καὶ πόσις finden sich eben so zusammengestellt: Röm. XIV, 17. (Hebr. IX, 10 βρώματα καὶ πόματα). Es ist jedenfalls willkürlich, wenn man meint, der Ausdruck des Ap. sei nicht ängstlich genau zu nehmen, da in dem A. T. keine Verbote in Beziehung auf Getränke enthalten seien; richtiger ist es vielmehr, den von dem Ap. gebrauchten Ausdruck als ein Zeugniß dafür anzusehen, daß die Irrlehrer nicht bloß die mosaischen Gesetze für verpflichtend ausgaben, sondern, wenn sie auch das jüdische Gesetz als eine Basis für ihre Ascetik betrachteten, doch über dasselbe hinausgingen. Da nun in dem Gesetze für die Nasiräer der Genuß mancher Getränke verboten war (4 Mos. VI, 3), so konnten die Irrlehrer, hierauf fußend, solches Gebot noch verallgemeinern und als für alle Gläubigen geltend aufstellen. Daß sie sich übrigens in ihrer Ascetik den alttestamentlichen Verordnungen wirklich anschlossen, geht aus den folgenden Worten des Ap. hervor. Der Ausdruck: ἐν μέρει wird am natürlichsten mit Beza erklärt: à l'égard de, respectu; im Deutschen entspricht demselben: „in dem Stücke"; vergl. 2 Cor. III, 10. IX, 3. 1 Petr. IV, 16 [241]).

---

241) Die griechischen Ausleger urgiren das μέρει, und meinen, es werde dadurch angedeutet, daß die Irrlehrer die Feste nur zum Theil gefeiert hätten; Theophylact: ἐν μέρει ἑορτῆς, εἶπε, διότι οὐ τὸ πᾶν ἐτόλμων φυλάσσειν· εἰ γὰρ καὶ ἐσαββάτισον, ἀλλ' οὐκ ἀκριβῶς, ἅτε χριστιανίζοντες. Calvin schlägt eine andere Erklärung vor, indem er sagt: Vide, an non accipi possit pro segregatione: nam qui dierum faciunt discrimen, quasi unum ab alio di-

Auch in der griech. Classität wird ἐν μέρει in diesem Sinne gebraucht [242]). Wie hier so stehen die Ausdrücke ἑορτή, νουμηνία und σάββατα 1 Chron. XXIII, 31 und an andern Stellen zusammen; mit dem ersten Worte (ἑορταί) werden dort die großen Feste der Juden bezeichnet; νουμηνία ist der Tag des Neumondes, welcher ein heiliger Tag war: 4 Mos. XXVIII, 11 (Gal. IV, 10 gebraucht P. in derselben Bedeutung den Ausdruck μήν) Der Plural σάββατα steht häufig in dem Sinne des Singulars (Luc. IV, 16. Apg. XIII, 14. XVI, 13 in der LXX 2 Mos. XXXI, 14) und kann daher auch hier so genommen werden. Indem P. nun sagt: „Niemand richte euch über Speise oder Trank u. s. w.", so ist seine Meinung offenbar die, die Christen sollten sich ein solches Richten nicht gefallen lassen und den Irrlehrern das Recht dazu nicht durch Beobachtung der von ihnen aufgestellten Gebote einräumen. Die Beobachtung solcher gesetzlicher Bestimmungen reimt sich nicht mit der Freiheit, zu der der Christ berufen ist. So lange Christus noch nicht erschienen war, bedurfte es für den Menschen eines äußerlichen Richtmaßes, nun er aber in Christo ein Kind Gottes geworden ist, bedarf er dessen nicht mehr, ja er würde dadurch in den früheren Zustand der Knechtschaft wieder zurücktreten. Daß mit Christus die Zeit der Satzungen zu Ende gegangen ist, deutet der Ap. V. 17 auch durch die Worte: ἃ ἐστι σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ an. — Das Relativ ἅ (statt dessen die Codd. B. F. G. Epiphanias, Ambrosiast. und August. ὅ lesen) bezieht sich nicht allein auf σαββάτων, sondern auf alle jene Gebote, auf die P. vorher hingewiesen hat, die als δικαιώματα

---

vidunt; talis partitio conveniebat Judaeis, ut dies praeceptos sancte colerent, ab aliis segregando. Bei andern Auslegern finden sich noch künstlichere Deutungen.

242) Wetstein hat viele Beispiele hiefür gesammelt, unter denen jedoch mehrere nicht passend sind.

σαρκὸς μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα das Weſen des A. B. im Gegenſatz gegen den N. B. ausmachen. Dieſe nennt P. eine σκιὰ τῶν μελλόντων. Das Wort σκιά ſteht Hebr. VIII, 5, verbunden mit ὑποδεῖγμα im Gegenſatze gegen τὰ ἐπουράνια, indem dort die Einrichtung des jüdiſchen Tempels als ein ὑποδεῖγμα καὶ σκιὰ τῶν ἐπουρανίων bezeichnet wird, wobei der Verf. des Briefes ſich darauf beruft, daß zu Moſes in Beziehung auf die zu errichtende Stiftshütte geſagt worden, er ſolle Alles nach dem τύπος, der ihm auf dem Berge gezeigt worden, einrichten. Das irdiſche Heiligthum wird dort alſo als ein Abbild (χειροποίητα ἅγια ἀντίτυπα Hebr. IX, 24) des Himmliſchen oder Wahrhaftigen (τῶν ἐπουρανίων, τῶν ἀληθινῶν) betrachtet. Hieraus geht hervor, daß das Wort σκιά eine dem ἀντίτυπον verwandte Bedeutung hat; und am beſten durch „Schattenbild" übertragen wird [243]). Wie dort dem ἀντίτυπον das ἀληθινόν entgegengeſetzt iſt, ſo hier dem σκιά das σῶμα, worunter demnach hier nichts Anderes verſtanden werden kann, als die Sache ſelbſt, das Weſen, auf welches das Schattenbild hindeutet [244]). Daß ſich der Ap. gerade des Wortes σκιά bedient, mag ſeinen Grund darin haben, daß er dadurch jenes, was dem, das da zukünftig war, voranging als Unvollkommenes, in ſich Nichtiges bezeichnen will. Was P. unter τὰ μέλλοντα verſteht, erhellt aus dem Satze: τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ; es iſt das in Chriſto

---

243) Calvin: Quemadmodum pictores non exprimunt primo ductu imaginem vivis coloribus, sed rudes et obscuras lineas primum ex carbone ducunt: ita sub lege impolita et quasi primae manus fuit repraesentatio Christi. —

244) Die griech. Ausleger erklären σῶμα dem Sinne nach richtig durch: ἀλήθεια. Einige Ausleger haben dagegen unter σῶμα die Gemeinde Chriſti verſtanden. Schultheß überſetzt: corpus autem, quod quaeritur, est Christi corpus i. e. ecclesia dei, novum foedus, wobei ein zweites σῶμα ergänzt werden müßte, was jedoch durchaus willkürlich iſt. —

Erschienene. Nach Hebr. X, 1 könnte man zu μελλόντων das Wort ἀγαθῶν ergänzen, indeß ist es unnöthig, da P. diesen Begriff wahrscheinlich nicht bestimmt hinzugedacht hat. Dieser Satz selbst ist grammatisch so zu erklären, daß ein ἐστί supplirt wird, wovon τοῦ Χριστοῦ als zum Prädicat gehörig, abhängig ist: „der Körper ist Christi, gehört Christo zu, findet sich in und bei Christus" [245]). Der Gedanke des Ap. ist demnach: „Alle der alten διαθήκη angehörigen Gebote und Einrichtungen sind bloße Schattenbilder, deren Bedeutung nur war, das Zukünftige abzubilden und darauf hinzuweisen; das Wesen selbst aber, worauf jene hindeuten, ist in Christo erschienen." Die Tendenz des Ap. bei diesem Ausspruch ist offenbar keine andere, als auf das Verkehrte aufmerksam zu machen, das darin läge, wenn ein Christ, dem das Wesen selbst zu Theil geworden, sich wiederum dem zuwendet, das nur als vorbereitendes Vorbild von Bedeutung war [246]).

Auf die Ermahnung, sich nicht in Beziehung auf Speise und Trank und die Feier besonderer Zeiten richten zu lassen, läßt P. in derselben Form eine neue Ermahnung folgen:

---

245) Schon Chrysostomus erwähnt einer Erklärung, nach welcher die Worte: τὸ δὲ σῶμα Χριστοῦ mit dem Folgenden verbunden werden, so daß, indem σῶμα als Gemeinde Christi gefaßt wird, sich der Gedanke ergiebt: „Niemand soll euch, die ihr Christi Leib seid, καταβραβεύειν." Diese Construction ist jedoch hart und willkürlich. Will man σῶμα als Bezeichnung der Gemeinde Christi nehmen, so wäre es am einfachsten, zu übersetzen: „Der Leib (i. e. die Gemeinde) aber gehört Christo an, hat also mit der σκιὰ τῶν μελλόντων nichts mehr zu schaffen" Allein auch diese Auffassung rechtfertigt sich nicht, da der Gegensatz von σῶμα und σκιά zu bestimmt darauf hinweist, daß ersteres in dem oben bezeichneten Sinne zu nehmen ist.

246) Beza: Latet tota vis argumenti in illa vocula: τῶν μελλόντων; quasi diceret apostolus, quum illi ritus instituti fuerint, ut Christum venturum, id est, nondum exhibitum adumbrarent, illos nunc observare, quid aliud fuerit, quam inficiari Christum advenisse?

V. 18 *μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω, θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων, ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων, εἰκῇ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ.* Das Verbum *καταβραβεύειν* (von *βραβεύειν* i. e. „ein *βραβεύς* sein, bei den Wettspielen den Kampfpreis austheilen"; dann allgemeiner: „Belohnungen austheilen") heißt „Jemanden des Siegspreises unwerth erklären", und allgemeiner: „verurtheilen, verdammen"; so entspricht demnach dieses Wort dem vorhergebrauchten *κρίνειν*, sofern dieses durch den Zusammenhang die Bedeutung von *κατακρίνειν* erhält. Dennoch haben sich nur wenige Ausleger an dieser Erklärung des Wortes genügen lassen. Einige nämlich finden in *καταβραβεύειν* den Begriff des ungerechten Vorenthaltens des Siegespreises [247]), so daß zu übersetzen wäre: „Niemand spreche euch widerrechtlicher Weise den euch gebührenden Siegespreis ab"; oder ohne Bild: „Niemand verdamme euch ungerechter Weise". Diese Erklärung beruht jedoch auf einer Verwechselung von *καταβραβεύειν* und *παραβραβεύειν*, denn *κατά* drückt in der Zusammensetzung nicht wie *παρά* den Begriff des Widerrechtlichen, sondern nur den der Feindseligkeit aus [248]); daß aber die Classiker jene beiden Wörter mit einander verwechselt haben, ist nicht nachzuweisen [249]). Andere erklären *βραβεύειν* durch **praemium accipere**

---

247) Chrysostomus: *καταβραβευθῆναι ἐστιν, ὅταν παρ' ἑτέρῳ μὲν ἡ νίκη ᾖ, παρ' ἑτέρῳ δὲ τὸ βραβεῖον, ὅταν ἐπηρεάζῃ ὁ νικήσας.* Theodoret: *καταβραβεύειν ἐστὶ, τὸ ἀδίκως βραβεύειν.*

248) Zur Vergleichung mögen die Wörter: *κατεγιγνώσκειν* und *παραγιγνώσκειν* dienen; jenes heißt: „zum Nachtheile Jemandes entscheiden, ihn verdammen", dieses dagegen: „falsch oder ungerecht entscheiden."

249) Für die zurückgewiesene Bedeutung des Wortes *καταβραβεύειν* beruft man sich namentlich auf Demosth. c. Midiam p. 398: *καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ἐπιστάμεθα Στράτωνα ὑπὸ Μειδίου καταβραβευθέντα καὶ πάντα τὰ δίκαια ἀτιμωθέντα*; allein auch hier ist es keineswegs nothwendig, jenes Wort in dem Sinne von unge-

und darnach καταβραβεύειν durch: **praemium contra aliquem obtinere**; dies ist jedoch durchaus gegen die Gebrauchsweise des Wortes, indem es beständig den Act des Richtens bezeichnet. Noch Andere nehmen es in dem Sinne: „sich das Amt eines βραβεύς anmaßen und dasselbe willkürlich verwalten“ [250]); allein auch dazu giebt die Gebrauchsweise des Wortes keine Berechtigung. Richtig erklärt demnach Beza: **καταβραβεύειν non possum aliter accipere, quam pro καταχρίνειν, sed ut tanquam de judice dicatur.** Der Ap. sieht das Christenleben als einen Wettkampf an und ermahnet die Colosser, den Irrlehrern nicht das Recht einzuräumen, ihnen den Kampfpreis abzusprechen. Daß er dieses Verurtheilen als ein widerrechtliches betrachtet, ist offenbar; es geht dies aus der Warnung deutlich hervor, doch giebt dies noch kein Recht jenen Begriff des Widerrechtlichen in das Verbum selbst hineinzutragen [251]). — An καταβραβευέτω schließt sich das Particip θέλων mit nachfolgendem ἐν an. Hier scheint die Verbindung sehr unsicher zu sein. Geht man vom hellenistischen Sprachgebrauch aus, so führt die Vergleichung von 1 Sam **XVIII**, 22. 2 Sam. **XV**,

---

rechter Verurtheilung zu nehmen; denn wenn es auch da gebraucht wird, wo von einer ungerechten Verurtheilung die Rede ist, so liegt dieser Begriff doch deshalb noch nicht in dem Worte an und für sich —

250) Bengel: **Hoc dicit Paulus, ne quis brabeutae potestatem usurpans atque adeo postestate abutens, vos currentes moderetur, perperamque praescribat, quid sequi, quid fugere debeatis, brabeam accepturi.** Von derselben Ansicht ist offenbar auch Luther bei seiner Uebersetzung: „Lasset euch Niemand das Ziel verrücken“ ausgegangen. —

251) Auffallend ist, daß auch die drei neuesten Ausleger in dem Vorurtheile befangen sind, καταβραβεύειν schließe den Mißbrauch der Autorität in sich, da sich diese Ansicht etymologisch doch durchaus nicht rechtfertigen läßt; die Wörter: καταφρονεῖν und καταδικάζειν, worauf Bähr sich beruft, sind vielmehr gegen, als für dieselbe geltend zu machen.

26. Ps. CXLVII, 10 und andern Stellen darauf: θέλειν ἐν gleichbedeutend mit חָפֵץ בְּ zu nehmen und also durch: „Wohlgefallen haben an etwas" zu übersetzen, so daß P. sagen würde: „Niemand verurtheile euch, indem er Lust hat an der ταπεινοφρ. ꝛc." Allein gegen diese Auffassung ist mit Recht geltend zu machen, daß θέλειν in diesem Sinne niemals von den neutestamentlichen Schriftstellern gebraucht wird; auch paßt jener Begriff nicht wohl in den Zusammenhang. Geht man von dem griech. Sprachgebrauch aus, so findet sich θέλων nicht selten in adverbialem Sinne gebraucht, z. B. in der von Steiger angeführten Stelle: **Aeschyl. choëph.** 790 **sq.** δίδυμα καὶ τριπλᾶ παλίμποινα θέλων ἀμείψει, es hat dann den Sinn: „gern, freiwillig"; daraus haben mehrere Ausleger gefolgert, daß P. durch θέλων das καταβραβεύειν der Irrlehrer als ein „willkürliches" bezeichnen wolle. Hiernach giebt Böhmer den Gedanken so an: „Sonach wird hier von einem solchen gehandelt, der aus freien Stücken, nach eignem Willen und Gefallen, ohne durch irgend ein objectives Moment berechtigt zu sein, den condemnirenden Gewissensdespoten der Colosser spielt, während er im Aeußerlichen demüthig sich gerirt"[252]). Allein die

252) Wesentlich dasselbe ist es, wenn manche Ausleger θέλων für ἐθελοντής gesetzt halten und dann erklären: voluntarius et hoc munus sibi a nullo tributum ultro usurpans (Beza). Hinsichtlich des darauf folgenden ἐν sagt Wolf: τὸ ἐν idem hic est, quod διά, ut affectata illa humilitas et superstitio tanquam instrumentum indicetur, quo illi quidem ad circumveniendos alios utantur. Dies ist jedoch nicht nöthig anzunehmen; man könnte vielmehr übersetzen: „Niemand verurtheile euch willkürlich (i. e. ohne Fug und Recht) in seiner Demuth"; so daß durch ἐν mehr auf den Zustand, in welchem die Irrlehrer sich bei jenem Verurtheilen befanden, hingewiesen wird. Luther übersetzt zwar θέλων auch in demselben Sinne: „nach eigner Wahl", verbindet aber die Worte: θέλων ἐν ταπ. ꝛc. mit dem folgenden ἐμβατεύων, was sich jedoch bei der richtigen Auffassung von ἐμβατεύειν (das niemals: „einhergehen", wie Luther übersetzt, heißt) nicht rechtfertigen läßt.

Auffassung beruht auf einer Verwechselung der beiden Begriffe: „freiwillig" i. e. ohne Zwang, und „willkürlich" i. e. ohne Recht; die Stellen, welche man zum Zeugniß für die adverbiale Gebrauchsweise des Wortes angeführt hat, beweisen nur, daß es in jenem, nicht aber, daß es in diesem Sinne gebraucht wird [253]). So bleibt denn nichts übrig, als *θέλων* hier in seinem ursprünglichsten Sinne zu nehmen als reines Particip, wie schon Theophylact gethan hat, indem er sagt: *φησὶ, ὅτι θέλουσιν ὑμᾶς καταβραβεύειν διὰ ταπεινοφροσύνης δοκούσης.* „Niemand verurtheile euch, indem er es will in *ταπεινοφρ.*" Zwar muß dann nach *θέλων* ein *καταβραβεύειν* ergänzt werden [254]); allein das macht keine Schwierigkeit; eine solche Ergänzung ist bei jenem Verbum ganz gewöhnlich, und nur mit Unrecht ließe sich behaupten, P. hätte, wenn so übersetzt werden sollte, statt *θέλων* vielmehr *βουλόμενος* schreiben müssen [255]); denn

---

253) Dies erkennt auch Steiger an, obwohl er in der Erklärung mit Beza übereinstimmt; er sagt nämlich, nachdem er die adverbiale Gebrauchsweise von *θέλων* nachgewiesen hat: „Nur muß man in unserer Stelle das Ironische nicht verkennen, da *θέλων* in allen Beispielen nur im Gegensatz zum Zwang, zum Ungernthun vorkommt." Allein diese Berufung auf den ironischen Charakter der Stelle (der übrigens nicht geleugnet werden soll) kann doch die Vertauschung des richtigen Begriffs mit einem andern, den das Wort nicht hat, nicht rechtfertigen; dieses Versehens aber macht sich auch Steiger schuldig, wenn er *θέλων* erklärt durch: „ohne Nöthigung oder Beruf." —

254) Calvin: Subaudiendum est aliquid; ideo in textu inserui: *id facere.* —

255) Dies ist der Hauptgrund, den Bähr gegen diese Erklärung geltend macht, indem er sich dabei auf die Behauptung Tittmann's: qui *θέλων* aliquid facit, is sponte facit, sed qui *βουλόμενος* facit, is decrevit animum ad eam rem adjicere, beruft; allein eben dieser Canon ist keineswegs haltbar. Auch die Härte, die in der nothwendigen Ergänzung bestehen soll, kann die gegebene Erklärung nicht widerlegen; vergl. Ilias I, 554: *εὔκηλος τὰ ῥ᾽ ῥάζεαι, ἄσσ᾽ ἐθέλῃσθα.* — Uebrigens setzt auch Winer dieselbe als richtig voraus, wenn er (Gr.

gerade θέλων steht hier passender, als βουλ. stehen würde, da jenes das Wollen als ein zur entsprechenden Thätigkeit anreizendes, auf die Erreichung eines bestimmten Zieles gerichtetes Vornehmen, dieses dagegen mehr nur ein Wünschen bezeichnet, so daß wir θέλων auch übersetzen können: „indem er es darauf anlegt". — Durch diese Auffassung von θέλων fällt auf die dabeistehenden Worte ein besonderer Nachdruck, indem dadurch die Art und Weise angegeben wird, in welcher (und durch welche) die Irrlehrer darauf ausgingen, den Colossern ihren Siegespreis abzusprechen. Sie suchten dies zu thun: ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων. Während ταπεινοφροσύνη bei den Profanscribenten nur malo sensu, als Bezeichnung einer niedrigen, feigherzigen Gesinnung vorkommt, bezeichnet es im N. T. jene edle, demüthige Gesinnung, die mit Recht die Krone des christlichen Lebens genannt werden mag. Ganz davon abweichend, scheint es an unserer Stelle etwas Verkehrtes ausdrücken zu sollen: nämlich eine bloß scheinbare Demuth; **humilitatis praetextus**, wie Bengel sagt; allein an und für sich hat das Wort diese Bedeutung nicht; es gewinnt dieselbe hier nur durch den Zusammenhang; denn offenbar rühmten sich die Irrlehrer ihres demüthigen Sinnes, und so schreibt P. ihnen denselben im ironischen Sinne wirklich zu. — Der zweite hieran sich anschließende Begriff ist: θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων; θρησκεία bedeutet: cultus, Gottesdienst; das Wort kommt im N. T. außer hier nur noch Jacob. I, 26. 27 und Apg. XXVI, 5 vor. Der Genitiv τῶν ἀγγέλων kann entweder als Genit. subj. oder object. gefaßt werden. Bei der erstern Auffassung wäre an eine Verehrung Gottes zu denken, die der gleich sei, welche von den Engeln geübt

---

S. 403) zur Rechtfertigung der Negation μή vor ἑώρακεν sagt: „der Gedanke könnte auch so gewendet sein: ἐάν τις θέλῃ ὑμᾶς καταβραβεύειν, ἃ μὴ ἑώρ. ἐμβατεύων." —

wird [256]); allein schwerlich werden sich die Irrlehrer einer solchen, zumal bei ihrem äußerlich gesetzlichen Wesen, gerühmt haben; viel natürlicher ist es jedenfalls *τῶν αγγέλων* für den objectiven Genitiv zu nehmen und zu übersetzen: „die den Engeln gezollte Verehrung". So verstehen es schon die griech. Ausleger, die zugleich die Bemerkung hinzufügen, daß noch in späterer Zeit der Engeldienst bei manchen Christen jener Gegend herrschend gewesen sei [257]). — Was nun die Verbindung der beiden Begriffe: *ταπεινοφροσύνη* und *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* betrifft, so ist *τῶν ἀγγέλων* nicht auf *ταπεινοφρ.* mitzubeziehen, da dieses einen für sich abgeschlossenen Begriff bildet; auch würde es unpassend sein, mit Bengel, jene beiden Worte in dem Verhältnisse eines Hendiadys aufzufassen. Der Ap. hebt hier vielmehr zwei besonders hervortretende Momente in dem Leben der Irrlehrer hervor; in welcher Beziehung aber diese zu einander gestanden haben mögen, das deutet schon Theophylact in folgenden Worten an: *ἔλεγον γὰρ, ὅτι ἀνάξιόν ἐστι τῆς μεγαλειότητος τοῦ μονογενοῦς, τὸ προσάγειν ἡμᾶς τῷ πατρὶ, καὶ μεῖζον ἢ κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην σμικρότητα· ὅθεν εὐλογώτερον, φασίν, ἐστι λέγειν, ὅτι οἱ ἄγγελοι ὑπούργησαν τῇ ἡμετέρᾳ προσαγωγῇ.* —

Die folgenden Worte leiden, wie sich nicht verkennen läßt, an einer großen Dunkelheit, die noch durch die Ungewißheit, wie P. eigentlich geschrieben habe, vermehrt wird.

---

256) Subjectiv wird der Genitiv auch bei der Auffassung genommen, die sich bei Tertullian contr. Marc. 5, 19 findet, wonach man an eine Verehrung Gottes zu denken hätte, wie sie den Menschen von den Engeln befohlen worden; allein diese Deutung ist jedenfalls willkürlich, da dieselbe in dem Worte selbst keine Begründung hat. Unrichtig ist auch die Uebersetzung Luther's: „in Geistlichkeit der Engel", oder die Zeltner's: „Wenn er gleich eine englische Heiligkeit und Demuth an sich hätte"; denn *θρησκεία* heißt weder Geistlichkeit noch Heiligkeit. —

257) S. Bähr und Steiger z. d. St.

Während nämlich die gewöhnliche Lesart ist: ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων, findet sich in den Codd. F. G. statt μή die Negation οὐκ; wogegen in der kopt. Vers., bei Augustin und Ambrosiaster und in den Codd. A. B. D*. 28. 30. 67** die Negation ganz fehlt (wonach auch Lachmann liest: ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων); die erstere Variante ist von geringer Bedeutung, da sich, wenn eine Negation stehen soll, das μή vollkommen durch die Regel, welche Winer (Gr. S. 403) aufstellt, rechtfertigt [258]). Wichtiger aber ist die andere Variante, zumal sie durch nicht unbedeutende Autoritäten geschützt ist. Zu einem sichern Resultate läßt sich nur durch genaue Betrachtung der Wörter: ἐμβατεύειν und ὁρᾶν gelangen. Das Wort ἐμβατεύειν hat verschiedene Bedeutungen, im ursprünglichen Sinne heißt es: „in etwas hineingehen", z. B. in der Verbindung mit χώραν 1 Makk. XII, 25. XIII, 20; im tropischen Sinne drückt es dann zweierlei aus: 1) „in possessionem ire; etwas antreten", z. B. εἰς τὴν κληρονομίαν; und 2) „etwas erforschen" [259]). Diesen Bedeutungen haben einige Ausleger noch verschiedene andere hinzugefügt: indem sie entweder von der ersten Bedeutung ausgehend, den Begriff der Prahlerei damit verbinden und es demnach durch fastuose incedere (Erasmus) oder allgemeiner durch sese jactare (Castellio) übertragen; oder auch die zweite Bedeutung zu Grunde legend, vom Erforschen unerforschlicher Dinge [260]) verstehen; allein weder

---

258) Winer sagt an dieser Stelle, P. habe μή und nicht οὐ geschrieben, weil von etwas Denkbaren (μηδεὶς καταβρ.) gesprochen wird: „Niemand, der, was er etwa nicht gesehen u. s. w." —

259) Xenoph. Conviv.: σὲ εἶδον ὅτε παρὰ τῷ γραμματιστῇ ἐν τῷ βίβλῳ ἀμφότεροι ἐμβατεύετέ τι, τῇ κεφαλῇ πρὸς τὴν κεφαλήν. Auch von Gott wird es in diesem Sinne z. B. bei Chrysostomus gebraucht: Θεὸς ἐμβατεύει τὰς καρδίας τῶν ἀνθρώπων. (Homil. 2. in ep. ad Phil.). —

260) So sagt Bähr: „Es kommt sowohl von dem Alles durchdringenden und erforschenden Gott vor, als auch von Menschen, die

zu jener noch zu dieser Annahme findet sich in der Gebrauchsweise des Wortes eine Berechtigung, wie denn auch, was gegen die letztere Annahme spricht, Hesychius es einfach durch ζητεῖν erklärt. — Was nun das Wort ὁρᾷν betrifft, so läßt sich mit Bestimmtheit so viel voraussetzen, daß es hier nicht von dem sinnlichen Sehen, dem Sehen mit den leiblichen Augen [261]), sondern vom geistigen Sehen oder Schauen gefaßt werden muß. Dabei ist jedoch eine zwiefache Annahme möglich; entweder nämlich kann man es vom Erkennen, γιγνώσκειν (Joh. XIV, 17) verstehen, oder auch von dem Schauen dessen, was sich dem Menschen als ein Bild vor sein geistiges Auge darstellt, sei es nun, daß dies in göttlicher Offenbarung oder in der Thätigkeit der menschlichen Phantasie seinen Grund hat. Als willkürlich muß es bezeichnet werden, wenn einige Ausleger ὁρᾷν durch „zu sehen meinen" (ἃ ἑώρακεν, was er zu sehen meint) erklären; oder: ἃ μὴ ἑώρακεν übersetzen: „was er nicht erkennen kann, was also unerforschlich ist" [262]). — Bei dieser Lesart läßt sich ἃ μὴ ἑώρακεν nicht anders als: „was er nicht geschaut, i. e. nicht erkannt hat" übertragen; hierunter kann dann aber nur, indem es sich auf θρ. τῶν ἀγγέλων

---

unerforschliche Dinge erforschen, in sie eindringen wollen." Bähr beruft sich hiebei sowohl auf Profanscribenten, als auch auf kirchliche Schriftsteller, allein keine der Stellen, die er anführt, beweist, daß das Wort an sich die Bedeutung: „etwas Unerforschliches erforschen" hat. —

261) Junker freilich bezieht den Ausdruck des Ap. auf den jüdischen Cultus, „den die Irrlehrer unter den Christen stattlich einführen wollten, der damals von äußerm Glanze und Pomp immer noch überladen war, und auf den äußern Menschen einen großen Eindruck hervorbrachte"; allein diese Ansicht bedarf gewiß keiner Widerlegung.

262) Bähr: „P. will sagen, ihre Speculationen bezögen sich auf Gegenstände, von denen sie keine richtige Erkenntniß hätten und auch nicht haben könnten, die für ihre Erkenntniß unerreichbar seien."

zurückbezieht, die höhere Geisterwelt gemeint sein. Soll nun in dem Satze des Ap. ein Tadel enthalten sein, so wird man sich schwerlich dazu verstehen können, ἐμβατεύειν hier in der Bedeutung: „erforschen" zu nehmen, sondern vielmehr die Bedeutung: „eindringen, Besitz ergreifen" festzuhalten haben, so daß der Gedanke des Ap. dann ist: „Indem er gleisam Besitz ergreift von demjenigen, was er nicht erkannt hat; mit diesem ihm Unbekannten umgeht, wie mit etwas Erkanntem." Buddäus: In eorum, quae non vidit, possessionem ingrediens vel pedem ponens [263]). Setzt man dagegen die Lesart: ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων als richtig voraus, so wird man das ἃ ἑώρακεν auf die inneren Anschauungen von den Verhältnissen der höheren Geisterwelt, deren sich die Irrlehrer rühmen mochten, beziehen müssen; ἐμβατεύειν aber würde auch in diesem Falle am besten vom Besitzergreifen zu verstehen sein, wie es denn überhaupt nicht wohl einzusehen ist, warum der Ap. sich des seltneren Wortes: ἐμβατεύειν bedient habe, wenn er nur den Begriff des „Erforschens" ausdrücken wollte; der Gedanke des Ap. wäre in diesem Falle: „Indem er eingeht in die willkürlichen Gebilde seiner Phantasie, in sie eindringt und sich gleichsam in ihnen festsetzt." — Freilich scheint der Ausdruck des Ap., wenn dies der demselben zu Grunde liegende Gedanke ist, an Dunkelheit zu leiden; allein er konnte doch den Colossern leicht verständlich sein, wenn die Irrlehrer sich nämlich bei ihren Behauptungen auf innere Anschauungen beriefen; andrerseits aber wird dieser Gedanke auch durch die Berücksichtigung der folgenden Worte, in welchen von der Aufgeblasenheit ihres Sinnes die Rede ist, der Dunkelheit enthoben. — Vergleicht man nun die beiden Lesarten mit einander, so

---

263) Auch Calvin stimmt mit dieser Auffassung überein, indem er jedoch ein „verbum magis proprium" wählt und übersetzt: in ea, quae non vidit, se ingerens. — Aehnlich de Wette: „Der sich in Dinge einläßt, die er nicht gesehen." —

spricht für die Lachmannsche nicht nur, daß bei ihr der Ausdruck des Ap. eine eigenthümlichere Kraft hat, sondern auch, daß sich die Einschiebung der Negation leicht daraus erklären läßt, daß einem Abschreiber die Beziehung auf die Visionen der Irrlehrer entging; wie denn auch das für dieselbe zeugt, daß *μή*, wie bemerkt worden ist, nicht bei allen Codd., welche die Negation haben, constant ist. Dieses Schwanken erklärt sich leicht, wenn man annimmt, daß ursprünglich keine Negation dastand [264]). —

Während P. zuvor auf ironische Weise der *ταπεινοφροσύνη* der Irrlehrer gedacht und auf das eitle Hängen derselben an den Anschauungen, deren sie sich rühmten, hingedeutet hat, fügt er, an das Letztere anschließend, im grellsten Contraste gegen jene Demuth die Worte: *εἰκῇ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* dem Vorhergehenden hinzu. Jenes *ἐμβατεύειν ἃ ἑώρακεν* wird dadurch als in dem *φυσιοῦσθαι* begründet bezeichnet. Nachdrucksvoll beginnt der Ap. mit dem Worte *εἰκῇ*, welches hier nicht: „ohne Nutzen", sondern „ohne Grund" bedeutet. Zwar läßt sich dieses Wort auch mit dem vorhergehenden *ἐμβατεύων* verbinden, in welchem Falle es in der erstern Bedeutung genommen werden müßte, allein dadurch würde der sonst so kurze und in seiner Kürze so kräftige Ausdruck des Ap. *ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων* einen mehr schleppenden Charakter bekommen, während *εἰκῇ* bei jener andern Verbindung das *φυσιοῦσθαι* als ein durchaus eitles und nichtiges hervorhebt [265]); *φυσιούμενος* von *φυσιόω* (in der classischen

---

264) Auch Steiger erklärt sich für die Lachmannsche Lesart, indem er sagt, dieselbe müsse nach allen kritischen Grundsätzen als ursprüngliche Lesart betrachtet werden, und mit Recht bemerkt: „Die Ironie hält sich, bis nach *ἐμβ.* der Zorn der Wahrheit aus ihr hervorbricht." —

265) Steiger ist freilich anderer Meinung, indem er sagt: „*εἰκῇ* verbinde man unbedenklich mit dem Vorhergehenden als scharfen

Grácität: φυσιάω, ſ. Paſſow Lexic.) = ινφούμενος elatus, aufgeblaſen. „Das ὑπό charakteriſirt den νοῦς τῆς σαρκός als das innerliche Princip, von welchem das φυσιοῦσθαι des Falſchapoſtels bewirkt wird" (Böhmer); σάρξ bedeutet hier wie V. 11 die Sinnlichkeit des nicht wiedergebornen Menſchen, wie ſie dem πνεῦμα widerſtrebt; νοῦς wird, um den umfaſſenden Begriff des Wortes auszudrücken, am beſten durch das deutſche „Sinn" übertragen: ſo iſt unter dem νοῦς τῆς σαρκός der Sinn des fleiſchlichen Menſchen, oder, wie Luther überſetzt: „der fleiſchliche Sinn" zu verſtehen. Ueber das Verhältniß des φυσιοῦσθαι zu der ταπεινοφροσύνη ſagt Calvin gut: **Et nota, eos vocari inflatos, qui se humilitatis specie insinuant. Fit enim (ut eleganter scribit Augustinus ad Paulinum) miris modis in hominis anima, ut de falsa humilitate magis infletur, quam si aperte superbiret. — —**

Indem die Irrlehrer, aufgeblaſen von ihrem fleiſchlichen Sinne, ſich den Anſchauungen, deren ſie ſich rühmten, ergaben, hielten ſie ſich nicht an das Haupt, von welchem die ganze Gemeinde allein alle Lebenskräfte empfängt; dies ſpricht Paulus in den folgenden Worten aus:

V. 19 *καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ.* Das Verbum κρατεῖν hat im N T oft die Bedeutung: „etwas feſthalten"; Apg. III, 11 ſteht es mit dem Accuſ. der Perſon verbunden, in dem Sinne: „ſich zu Jemand halten, bei ihm bleiben"; dieſe Bedeutung hat es auch hier: „indem er ſich nicht hält an das Haupt." Unter κεφαλή iſt offenbar Chri-

---

Schluß. Mit dem Folgenden verbunden iſt es nicht nur matt, ſondern überflüſſig." Böhmer läßt es unentſchieden, welche Verbindungsweiſe die richtige ſei; während Bähr εἰκῇ unbedenklich zu dem Folgenden zieht, in Uebereinſtimmung mit ſämmtlichen älteren Ausgaben und Auslegern. —

stus zu verstehen, und unter *πᾶν τὸ σῶμα* die Gemeinde Christi (I, 18); das Relativum *οὗ* ist nicht als Neutrum auf *κρατεῖν τὴν κεφαλήν* zu beziehen [266]), sondern als Masculinum auf *κεφαλήν* i. e. *Χριστόν*, wie denn auch in den Codd. D*. E. wirklich *Χριστόν* eingeschoben ist; vergl. Ephes. IV, 16. P. fügt die Worte: *ἐξ οὗ* ꝛc. hinzu, um hervorzuheben, daß von Christus allein alles Wachsthum der Gemeinde ausgeht; sowohl zum Zeugniß der Verkehrtheit der Irrlehrer, die ihn verlassend sich den Einbildungen ihrer Phantasie hingaben, als auch zur Ermahnung für die Colosser, sich fest und unwandelbar an Christum zu halten. Der Hauptgedanke des Satzes ist: *ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ*; der Ausdruck: *αὔξησις τοῦ θεοῦ* bezeichnet das von Gott gewollte und gewirkte Wachsthum [267]); die Verbindung: *αὔξειν τὴν αὔξησιν* giebt im Griechischen keinen Anstoß; Ephes. IV, 16 steht dafür: *ποιεῖσθαι τὴν αὔξησιν*. Die Gemeinde Christi ist in einem beständigen Wachsthum begriffen, sowohl nach innen als nach außen; dieses Wachsthum kommt ihr allein von dem, in dem auch ihre Entstehung begründet ist [268]). Zweckmäßig wird Christus in Beziehung hierauf gerade als *κεφαλή* bezeichnet, da das Haupt es ist, von welchem aus alles Leben den ganzen Leib durchströmt. Der Hauptsatz wird näher bestimmt durch die zwischeneintretenden Participien, wobei

---

266) Bengel: ex quo sc. tenendo caput.

267) Der Grund, den Bähr gegen diese Erklärung anführt, daß ja Christus als der das Wachsthum wirkende durch *ἐξ οὗ* dargestellt wird, ist nicht haltbar, da ja, wie Böhmer sagt, „das Urprincip des Wachsthums Gott ist". Alle Wirksamkeit Gottes in Beziehung auf die Gemeinde ist vermittelt durch Christus. —

268) Chrysostomus: *ἐκεῖθεν ἔχει τὸ εἶναι καὶ τὸ καλῶς εἶναι· πᾶσα ἡ ἐκκλησία ἕως ἂν ἔχῃ τὴν κεφαλὴν, αὔξει.* Calvin (zu Ephes. IV, 16): Quemadmodum ex radice humorem ducit tota arbor, ita quicquid habemus vigoris, a Christo nobis fluere docet. —

Ephes. IV, 16 zu vergleichen ist: ἁφαί und σύνδεσμοι sind synonyme Ausdrücke zur Bezeichnung dessen, wodurch Eins mit dem Andern verbunden ist; ἐπιχορηγεῖν hat im N. T. ganz die Bedeutung des Simplex; dieses heißt ursprünglich: „die Kosten zur Ausrüstung und Aufführung eines Chors hergeben"; dann allgemeiner: „die Kosten zu etwas darreichen, Jemand mit etwas versehen, ausrüsten"; im Passiv bedeutet es also: „mit etwas ausgerüstet werden oder Handreichung von Jemand empfangen"; so ist es auch hier zu nehmen; über συμβιβάζειν s. zu II, 2. Zweifelhaft kann es scheinen, ob man die Participien oder das Verbum finit. unmittelbar mit ἐξ οὗ zu verbinden hat. Da es jedoch dem Ap. hier dem ganzen Gedankenzusammenhange nach darauf ankommt, die absolute Abhängigkeit der Gemeinde von Christus allein hervorzuheben, so ist es am natürlichsten anzunehmen, daß ἐξ οὗ sich zunächst auf die Participien bezieht, diese dann aber mit αὔξει ꝛc. so eng zusammengehören, daß die Bedeutung von ἐξ οὗ auch auf das Verb. finit. mit hinwirkt, so daß das Wachsthum der Gemeinde als bedingt und begründet dargestellt wird in dem von Christus als dem Haupte ausgehenden ἐπιχορηγεῖσθαι und συμβιβάζεσθαι derselben — dieses aber als vermittelt durch das, was P. die ἁφαὶ καὶ σύνδεσμοι nennt. So bezeichnet demnach P. die Gemeinde als einen Leib, der, indem er (διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων) von Christus aus mit Lebenskraft ausgerüstet und zur Einheit verbunden wird, aus ihm sein Wachsthum nimmt, und zwar ein solches, wie es von Gott gewollt und gewirkt ist. Was ist nun aber unter: ἁφαὶ καὶ σύνδεσμοι zu verstehen? Wird der Zwischensatz mehr von dem Hauptsatze getrennt und für sich genommen als nähere Bestimmung des τὸ σῶμα, unabhängig von ἐξ οὗ, so lassen sich darunter die Bande verstehen, durch welche die einzelnen Glieder der Gemeinde mit einander verbunden sind; dann würde aber kaum an etwas Anderes zu denken sein, als an die mannigfaltigen Liebeserweisungen, die in der christlichen

Gemeinde von einem Gliede in Beziehung auf das andere geübt werden. Allein die enge Verbindung, in welcher jene Participien mit dem Hauptsatze selbst stehen, spricht gegen diese Auffassung, die überdies in dem Gedankenzusammenhang nicht begründet ist. Unbegreiflich wäre es, wie P. gerade hier darauf kommen sollte, von Dienstleistungen der Christen unter einander zu reden [269]). So wenig er dies in der entsprechenden Parallelstelle Ephes. IV, 16 thut (s. die treffliche Erklärung dieser Stelle bei Harleß), so wenig thut er es hier. — Demnach sind bei jenen Banden nur an solche zu denken, durch welche das Haupt mit dem Leibe in Verbindung steht, vermittelst deren von ihm aus die Kirche die sie belebende und einigende Kraft empfängt. P. selbst bezeichnet diese nun nicht genauer, eben deshalb darf man den allgemeinen Ausdruck auch nicht willkürlich beschränken [270]), sondern muß Alles darunter denken, was eine Vermittelung zwischen dem Herrn und seiner Gemeinde bildet, also die mannigfaltigen Segensspenden, die ihr von ihm zu Theil werden, durch welche das *ἐπιχορηγεῖσθαι* und *συμβιβάζεσθαι* vermittelt wird [271]).

---

269) Die Meinung Flatt's, die sich auch bei Böhmer wieder findet, daß der Zwischensatz die Bedingung enthalte, die von den Gliedern der Gemeinde selbst zu beobachten sei, indem dieselbe durch die Bande der Liebe zusammengehalten werden müsse, ist demnach zurückzuweisen. Eine solche Bemerkung würde hier offenbar außerhalb alles Zusammenhanges stehen. — Ganz unhaltbar ist es auch, wenn Böhmer meint, bei *ἁφαὶ κ. σύνδεσμοι* dürften lediglich die Gläubigen verstanden werden; denn da die Glieder der Gemeinde als des Leibes Christi die Gläubigen sind, so können diese doch unmöglich zugleich die Bande sein, vermittelst derer der Leib mit dem Haupte zusammenhängt.

270) Hieran leidet offenbar die Erklärung Theodoret's: *ὅπερ εἰσὶν ἐν τῷ σώματι σύνδεσμοι, τοῦτο ἀπόστολοι καὶ προφῆται καὶ διδάσκαλοι ἐν τῷ τῆς ἐκκλησίας συστήματι*, obwohl es möglich ist, daß P. hieran vorzugsweise gedacht hat.

271) Ohne Grund will Bengel die *ἁφαί* und *σύνδεσμοι* von

Nachdem P. das verkehrte Verhalten der Irrlehrer angedeutet, wendet er sich wieder mit directer Anrede an die Colosser, indem er nachweist, wie es mit ihrem Christenstande in Widerspruch stehe, wenn sie sich von den Irrlehrern zur Beobachtung der von ihnen aufgestellten Gebote bewegen ließen

V. 20: *εἰ ἀπεθάνετε σὺν (τῷ) Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε;*

Aus dem Vorhergehenden geht hervor, daß die Christen den *στοιχείοις τοῦ κόσμου* abgestorben sind und daß sich für sie das *δογματίζεσθαι* nicht geziemt. Diese Gedankenverbindung wird in der **Recepta** durch die Partikel *οὖν* angedeutet, indessen ist diese Partikel von Griesbach, Knapp und Lachmann mit Recht aus dem Texte verwiesen worden, da sie sich in den Codd. **A. B. C. D. E. F. G.** 17. 31 ℵ nicht findet. Die Construction des *εἰ* mit dem Indicativ *ἀπεθάνετε* ist hier darin begründet, daß dieses Gestorbensein für die Christen nicht etwas Zweifelhaftes ist, sondern bei ihnen mit Recht vorausgesetzt werden darf. Während P. V. 14 gesagt hat, das Gesetz sei vertilgt, so ist das Bild hier anders gefaßt, indem er die Christen in Beziehung auf die *στοιχ. τ. κ.* als Todte betrachtet. Calvin: **Mortis nomen abrogationem significat, sed est expressius καὶ ἐμφατικώτερον; dicit ergo, nihil esse Colossensibus cum decretis.** Ueber die Bedeutung des Ausdrucks: *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* s. zu V. 8. Offenbar ist dieser Begriff weiter als der des Wortes *νόμος*, indem er auch die Elemente des ethischen und religiösen Lebens in der heidnischen Welt umschließt. Unrichtig ist es demnach, wenn man auch hier dabei nur an das jüdische Ceremonialgesetz denken will. Der Ap. bezeichnet durch die Worte: *εἰ ἀπεθάνετε* ꝛc. das

---

einander trennen, indem er sagt: *διὰ τῶν ἁφῶν*, **per neros, fidei; huc spectat** *ἐπιχορηγούμενον*; *καὶ συνδέσμων* **et per juncturas, amoris et pacis; huc spectat** *συμβιβαζόμενον*. —

frühere Leben der Colosser als ein solches, in welchem sie den *στοιχείοις τοῦ κόσμου* dienten. Will man nun nicht zu der unbegründeten Annahme, daß die Gemeinde zu Colossä, wenigstens ihrem Haupttheile nach, aus Judenchristen bestand, seine Zuflucht nehmen, so darf jener Begriff offenbar nicht so gefaßt werden, daß er nur auf Judenchristen Anwendung leidet. — Auffallend sind hier die Worte *σὺν Χριστῷ* (wie nach den bedeutendsten Autoritäten: den Codd. **A. C. D. E. F. G.** 37. 73 ꝛc. statt *σὺν τῷ Χριστῷ* zu lesen ist); deshalb nämlich, weil *ἀπεθάνετε* mit *ἀπὸ τ. στοιχ. τ. κ* eng zusammengehört und ein solches *ἀποθανεῖν* von Christus nicht ausgesagt werden kann. Der Ausdruck des Ap. erklärt sich keinesweges dadurch vollständig, daß man *σύν* als Bezeichnung der geistigen Gemeinschaft nimmt; vielmehr läßt er sich nur als Breviloquenz erklären: „Wenn ihr durch euer Sterben mit Christus den *στοιχείοις τοῦ κόσμου* abgestorben seid." Auch die folgenden Worte weisen darauf hin, daß dem Ap. zwei Gedanken vorschweben, sowohl der, daß der Christ mit dem *στοιχ. τ. κ.* nichts mehr zu schaffen hat, als auch der, daß er überhaupt gestorben ist (nämlich *σὺν Χριστῷ*) und also nicht mehr lebt *ἐν κόσμῳ*. — Da der Christ also den *στοιχ. τ. κ.* abgestorben ist, so ziemt sich für ihn das *δογματίζεσθαι* nicht mehr, weil er sich dadurch noch als ein *ζῶν ἐν κόσμῳ* zeigen würde. Dies drücken die Worte; *τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε*; aus. Statt *τί* lesen **D*. E.** *διὰ τί*, auch fügen dieselben Codd. noch ein *πάλιν* hinzu, welches sich außerdem auch bei **F. G.** findet. Die in diesen Zusätzen enthaltene Erklärung der Worte des Ap. ist richtig. Der Sinn der Worte: *ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ* erhellt aus dem *εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ*. Der Christ, welcher in Gemeinschaft mit seinem Herrn steht, lebt nicht mehr in der sinnlichen Welt (*ἐν κόσμῳ*), denn sein *πολίτευμα*, dem er angehört, ist *ἐν οὐρανοῖς* (Phil. III, 20). Gott hat ihn mit Christo auferweckt und mit ihm versetzt *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* (Ephes. II, 6). Unrichtig wäre es, bei

ζῆν hier an das Leben im emphatischen Sinne zu denken, und mit Bähr ὡς ζῶντες ἐν κ. zu erklären: „als hättet oder erlangtet ihr das wahre, rechte Leben dadurch, daß ihr ꝛc."; denn zu einer solchen Auffassung ist kein Grund vorhanden, sobald man nur bedenkt, daß für den Christen der κόσμος aufgehört hat, seine eigentliche Heimath zu sein. — Als dasjenige, was dem Leben in der Welt eigenthümlich ist, bezeichnet P. das δογματίζεσθαι, welches eben deshalb bei den Christen keinen Raum finden sollte; δογματίζειν wird in der classischen Gräcität sowohl vom Feststellen gewisser Lehrsätze, als auch von der Aufstellung von Geboten gebraucht; hier hat es, wie der Zusammenhang und der Sprachgebrauch des Wortes δόγμα im N. T. (s. zu II, 14) zeigt, die letztere Bedeutung; δογματίζεσθε kann der Form nach entweder das Passiv oder Medium sein; einige Ausleger nehmen es hier für das Passiv und übersetzen es, wie Beza, durch: ritibus oneramini; zur Rechtfertigung dieser Erklärung könnte man mit Beza sagen: **Neque enim usquam reprehenduntur Colossenses, quod pseudapostolis essent obsequuti, sed contra laudatur eorum constantia** II, 5. Allein besser ist es doch δογματίζεσθε für das Medium zu halten; zwar nicht in dem Sinne: „sich Gebote aufstellen", denn hätte P. das Wort in diesem Sinne gebraucht, so würde er allerdings mit sich selbst in Widerspruch sein; sondern vielmehr in dem Sinne, wie 1 Cor. VI, 7 ἀδικεῖσθαι gebraucht ist für: „sich Unrecht zufügen lassen", so daß δογματίζεσθαι also heißt: „sich Gebote aufstellen lassen"[272]). Ueber diesen Gebrauch des Mediums s. Winer's Gr. S. 209. Freilich liegt auch dann in den Worten des Ap. ein Tadel; dieser aber ist von der Art, daß er mit dem I, 4 und II, 5 ausgesprochenen Lobe wohl zusammen bestehen kann.

---

272) Unrichtig ist offenbar sowohl die Erklärung Rösselt's: decreta sequi, als auch die Bengel's: dogmata, placita suscipere. Bähr und Böhmer haben das Richtige.

Einerseits nämlich konnte P. die Colosser loben, sofern sie den Anforderungen der Irrlehrer noch nicht Gehör gegeben und sich durch sie noch nicht zu einer dem Geiste des Evangeliums widerstrebenden Thätigkeit hatten bewegen lassen; andrerseits konnte er sie tadeln, sofern sie nichts gethan die Irrlehrer zum Schweigen zu bringen, sich ihnen nicht bestimmt widersetzt hatten, und Einige vielleicht durch sie wankend geworden waren. — Der Sinn des ganzen Verses ist demnach: „Wenn ihr mit Christo gestorben und dadurch von den Elementen der sündigen Welt frei geworden seid, so daß ihr mit diesen nichts mehr zu schaffen habt, was lasset ihr euch denn Gebote stellen, als gehörtet ihr noch der Welt an.“ [273]) —

An das δογματίζεσθε schließt sich nun die Anführung einzelner Gebote an: V. 21: μὴ ἅψῃ, μηδὲ γεύσῃ, μηδὲ θίγῃς. Beza: μὴ ἅψῃ ꝛc. **verba sunt pseudapostolorum** μιμητικῶς **expressa a Paulo** [274]). Es fragt sich, was ist

---

273) Unrichtig ist es, wenn Bähr meint, man könne ἐν κόσμῳ für διὰ κόσμου nehmen, und dann den Sinn des Verses so angiebt: „Wenn ihr von der Verbindlichkeit des Gesetzes befreiet seid, warum lasset ihr euch denn nun gar, als könnte man überhaupt durch Aeußerliches zum Leben und zum Heil gelangen, von Menschen ersonnene δόγματα aufbürden, die gleichfalls nur vergängliche, äußerliche Dinge betreffen.“ Diese Erklärung beruht auf der falschen Auffassung der Ausdrücke στοιχ. τ. κ. und ζῆν ἐν κόσμῳ, woraus nothwendigerweise das Verhältniß vom ζῆν κατὰ τὰ στοιχ. τ. κ. und δογματίζεσθαι unrichtig bestimmt werden mußte. Zwar ist es mehr als wahrscheinlich, daß die Irrlehrer sich nicht mit den Geboten des mosaischen Gesetzes begnügten; allein selbst, wenn sie auch strenge bei denselben blieben und nur die Beobachtung dieser verlangten, konnte P. dies dennoch als ein willkürliches δογματίζειν bezeichnen, da das Gesetz als eine göttliche Institution nur gelten sollte bis auf Christus. Wer nach ihm die Gebote desselben als verpflichtend darstellte, machte sich eben sowohl wie derjenige, der andere Gebote aufrichtete, eines willkürlichen δογματίζειν schuldig. —

274) Luther knüpft diese Worte dem Sinne nach richtig an das Vorhergehende durch die Worte: „die da sagen“ an.

bei diesen drei Verbis als Object zu ergänzen? Beziehen sie sich alle drei auf Dasselbe oder auf Verschiedenes? Das erste Verbum ἅπτεσθαι heißt in allgemeinem Sinne, „etwas anfassen, sich mit etwas befassen"; in dem Worte selbst liegt keine Andeutung einer bestimmten Beziehung; doch sind hier die beiden Stellen 1 Cor. VII, 1 und 2 Cor. VI, 17 zu berücksichtigen; in der zweiten Stelle ist es mit ἀκαθάρτου verbunden; in der ersten von der ehelichen Gemeinschaft mit dem Weibe gebraucht. Will man hier eine dieser Beziehungen annehmen, so ist es jedenfalls natürlicher an die zweite, als an die erstere zu denken, und also als Object irgend etwas, was als verunreinigend galt, zu ergänzen; γεύεσθαι kommt im N. T. im eigentlichen Sinne nicht nur in der Bedeutung von „kosten": Matth. XXVII, 34, sondern auch in der von „Speise zu sich nehmen" Apg. X, 10. XX, 11. XXIII, 14 vor. In der vorliegenden Stelle ist es ohne Zweifel in dem letztern Sinne zu nehmen, so daß als das dazu gehörige Object bestimmte Speisen (βρῶσις καὶ πόσις V. 15) zu denken sind; das dritte Verbum θιγγάνω findet sich im N. T. nur noch Hebr. XI, 28. XII, 20 doch steht es an diesen Stellen in keiner solchen Verbindungsweise, die auf die vorliegende Stelle Licht werfen könnte. Versteht man das ἅπτεσθαι von der ehelichen Gemeinschaft [275]), so liegt es nahe, bei θιγγάνειν hier als Object etwas für unrein Geltendes zu suppliren [276]). — Doch läßt

---

275) Flatt: Uti muliere, sive in conjugio sive extra illud. Auch Böhmer folgt dieser Auffassung. Ganz willkürlich ist es offenbar ἅπτεσθαι mit Erasmus vom Berühren eines Leichnams, oder mit Schleusner von dem Umgang mit Heiden zu verstehen.

276) Durch nichts zu begründen ist die Meinung des Grotius, daß sich θιγγάνειν auf den Umgang mit dem weiblichen Geschlechte beziehe, oder die des Erasmus, daß es von dem Berühren heiliger Dinge zu verstehen sei. Böhmer ergänzt als Object etwas willkürlich für unrein Ausgegebenes, und meint, daß es insbesondere auf das Oel zu beziehen sei, da nicht nur die Essener, sondern auch andere

sich nicht leugnen, daß ἅπτεσθαι und θιγγάνειν auf dasselbe bezogen werden können, woran bei γεύεσθαι zu denken ist[277]), wozu man sich um so eher berechtigt halten kann, als jene Worte bei den Classikern wirklich in Beziehung auf Speisen gebraucht werden[278]). Indessen da P. den Worten kein Object hinzugefügt, so läßt sich daraus mit Recht schließen, daß es ihm auch gar nicht darauf ankommt, was die Irrlehrer anzufassen und zu berühren verboten, sondern nur auf das Verbieten des Anfassens ꝛc. selbst; demnach ist es sogar nicht unwahrscheinlich, daß P. bei den einzelnen

---

mystisch-theosophische Parteien des Alterthums das Oel für eine labes gehalten. Diese Beziehung ist aber doch wohl gar zu speciell!

277) Diese Auffassung findet sich schon bei den griech. Auslegern: Theodoret: τῶν νομίζειέ τινα μὲν τῶν ἐδεσμάτων ἔννομα, τινὰ δὲ παράνομα; eben so bei Calvin, Beza, Kypcke u. A.; auch Bähr und Steiger stimmen dieser Auffassung bei, indem sie sich dabei auf den folgenden Vers berufen. Mehrere dieser Ausleger finden in der Aufeinanderfolge der drei Wörter eine Steigerung. Beza: verbum θίγειν a verbo ἅπτεσθαι sic est distinguendum, ut decrescente semper oratione, intelligatur crescere superstitio, primum vetans edere, deinde gustare, ac postremo etiam attingere; eben so Kypcke. Auch Steiger sagt: „Das ἅπτομαι ist stärker als γεύομαι und geradezu so viel als essen, während θίγω, θιγγάνω das bloße Berühren der Speise bedeutet." Daß aber ἅπτεσθαι an und für sich essen bedeute, und zwar so, daß es ein stärkerer Ausdruck als γεύεσθαι ist, hat Steiger nicht bewiesen; während γεύεσθαι offenbar in diesem Sinne vorkommt. Einen andern Unterschied macht Bengel geltend, indem er sagt: ἅψῃ *tetigeris*: genus; species: *gustare* lingua et attingere manu; so daß also dem ἅπτεσθαι als dem allgemeineren Begriff die beiden andern Begriffe subordinirt sind. Diese Bemerkung ist nicht unrichtig, giebt aber für die genauere Bestimmung der Wörter wenig Licht.

278) Das Wort ἅπτεσθαι findet sich z. B. so gebraucht bei Diog. L. Pythag. 8, 13: τῶν ἐμψύχων ἀπηγόρευεν ἅπτεσθαι. 34. ἀλεκτρυόνος μὴ ἅπτεσθαι λευκοῦ — τῶν ἰχθύων μὴ ἅπτεσθαι. Alle drei Worte kommen in solcher Beziehung vor: Xenoph. Cyrop. 1, 11, 5. bei Bähr und Böhmer.

Verbis vielleicht gar nicht an ein bestimmtes Object gedacht hat. Ob die folgenden Worte zu einer genaueren Bestimmung der Ausdrücke leiten, muß die Erklärung derselben ergeben. Diese lauten:

V. 22: *ἅ ἐστι πάντα εἰς φθορὰν τῇ ἀποχρήσει, κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων.* Diese Worte lassen verschiedene Auslegungen zu. Das Subject ist *ἃ πάντα*, hierunter aber kann man entweder die vorhergehenden Verbote selbst, oder dasjenige, was durch dieselben untersagt ist, nämlich: das Anfassen, das Kosten ꝛc., oder endlich auch dasjenige, was bei jenen Verbis als Object zu ergänzen ist, verstehen. Das Prädicat *ἐστὶ εἰς φθοράν* kann gleichfalls verschieden erklärt werden; entweder man kann übersetzen: „es gereicht zum Verderben" oder: „es ist zum Untergang bestimmt." Endlich hat auch das Wort *ἀπόχρησις*, welches im Dativ zur nähern Bestimmung hinzugefügt ist, der Abstammung von *ἀποχράομαι* gemäß verschiedene Bedeutungen, indem es entweder: Gebrauch, oder: Verbrauch, oder: Mißbrauch heißen kann. —

So liegen der verschiedenen möglichen Auffassungen nicht wenige vor, und es ist schwer, mit Bestimmtheit einer von denselben den Vorzug vor allen übrigen zu geben. Doch läßt sich wohl schwerlich leugnen, daß die Structur des Satzes dafür zu sprechen scheint, das *κατὰ ἐντάλμ.* ꝛc. mit dem unmittelbar Vorhergehenden zu verbinden, so daß dies die, jene Verbote der Irrlehrer begründende Meinung derselben ausdrückt, indem *ἐστὶ εἰς φθοράν* durch: „es gereicht zum Verderben" zu erklären ist; dann aber ist es am passendsten, das *ἃ πάντα* auf die Dinge, deren Berührung verboten wurde, zu beziehen, da sich anders der Zusatz *τῇ ἀποχρήσει* kaum begreifen ließe; bei dieser Auffassung würde P. unmittelbar mit der Anführung der Verbote das sie begründende Urtheil der Irrlehrer verbinden, doch so, daß er dieses kurz und bündig zurückwiese, was offenbar ganz zweckmäßig wäre. — Doch läßt sich auch

nicht in Abrede ſtellen, daß ἃ ἐστι — ἀποχρήσει einen parenthetiſchen Zwiſchenſatz bilden und κατὰ τὰ ἐντάλμ. zu dem vorhergehenden δογματίζεσθε, μὴ ἅψῃ ꝛc. gehören könne. In dieſem Falle iſt ἃ πάντα gleichfalls auf die verbotenen Dinge zu beziehen und ἐστὶ εἰς φθ. durch: „es iſt zum Untergang beſtimmt" zu überſetzen, da der Gedanke, daß der Gebrauch der betreffenden Dinge nicht ſchade, ſondern nur der Mißbrauch derſelben durch das bloße τῇ ἀποχρήσει doch zu ungenügend ausgedrückt ſein würde. Der in den Worten enthaltene Gedanke iſt dann: „Alle jene Dinge, deren ihr euch enthalten ſollt, ſind dem Untergange beſtimmt durch den Verbrauch", ſo daß ἀπόχρησις in der ihm urſprünglich zukommenden Bedeutung „Verbrauch" gefaßt wird. Der Hauptgrund, den Böhmer [279]) gegen dieſe Erklärung anführt, daß es den Anſchein habe, als enthalte erſt V. 23 des Apoſtels polemiſches Urtheil über die δόγματα der Falſchapoſtel beweiſt um ſo weniger etwas, da dieſes Urtheil jedenfalls ja ſchon in dem κατὰ τὰ ἐντάλμ. angedeutet iſt. So ſcheint denn die Wahl zwiſchen zwei Erklärungen frei zu ſtehen. Bei Weitem die meiſten, ſowohl älteren als neueren Ausleger haben ſich für die letztere entſchieden [280]); und ſo möchte es das Gerathenſte ſein, ſie für die richtigere zu halten, bis ſich etwa ein Moment auffände, welches dazu zwänge, ſie mit der andern zu vertauſchen. —

Was die Frage betrifft, ob ſich aus dieſen Worten des Ap. etwas über die V. 21 zu ergänzenden Objecte beſtim-

---

279) Die beiden andern Gründe Böhmer's gegen dieſe Erklärung ſind: daß ſie das πάντα zu eng von Speiſen und Getränken faßt, und daß nach ihr die Worte: κατὰ κ. τ. λ. dem Nächſtvorhergehenden ſich nicht natürlich anſchließen können. Ueber den erſten Grund ſ. hernach; der zweite beweiſt gleichfalls nichts, da die Zwiſcheneinſchiebung eines parenthetiſchen Satzes nichts ſo ſeltnes iſt.

280) Caſtellio überſetzt demnach: Quorum omnium is usus est, ut usu pereant. Unter den neueſten Auslegern ſtimmen derſelben Bähr und Steiger bei.

men läßt, so bleiben diese bei der erstern Erklärung offenbar ganz unbestimmt, denn wenn auch Bähr sagt, man dürfe bei derselben bei ἅψῃ nicht τὴν γυναῖκα als Object ergänzen, weil sich vom ehelichen Umgange nicht ἀπόχρησις τῆς γυναικός sagen lasse, so ist dies doch nicht richtig; denn wenn sich auch diese Zusammenstellung an sich nicht rechtfertigen läßt, so konnte der Ap., indem er verschiedene Dinge im Auge hat und auf diese den allgemeinen Begriff ἀπόχρησις bezieht, unter jenen auch eins und das andere mitdenken, welches er für sich allein nicht gerade mit ἀπόχρησις verbinden würde. Bei der zweiten Erklärung dagegen finden die meisten Ausleger es allein zweckmäßig, bei allen drei Verbis nur ein und dasselbe Object zu ergänzen, und zwar: βρῶσις καὶ πόσις [281]), wobei sich Bähr auf Röm. XIV, 17. 1 Cor. VI, 13 und Matth. XV, 11 beruft. Allein gegen diese Meinung spricht das πάντα, welches doch auf eine Mehrheit verschiedener Dinge hinzuweisen scheint. Kann nun auch bei dieser Erklärung zu ἅψῃ allerdings nicht γυναῖκα supplirt werden, so ist doch auch kein hinreichender Grund vorhanden, der es verböte an verschiedene Dinge zu denken, durch deren Berührung die Irrlehrer sich zu verunreinigen meinten, von denen der Apostel auch sagen konnte, daß sie zum Verbrauche und mittelst desselben zum Untergange bestimmt seien. —

Bei den Worten: κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων soll durch τῶν ἀνθρώπων hervorgehoben werden, daß jene ἐντάλματα καὶ διδασκαλίαι in bloß menschlicher Willkür ihren Grund haben. Mit Unrecht aber

---

281) Theophylact: τὸν τύφον τῶν δογματιστῶν καταστέλλων, φησὶν, ὅτι οὐ μεγάλα τινὰ ταῦτα ἐστὶν, ἀλλ' εἰς φθορὰν καταλήγει τοῖς χρωμένοις· φθειρόμενα γὰρ ἐν τῇ γαστρὶ διὰ τοῦ ἀφεδρῶνος ὑπόῤῥει· οὔτε οὖν ὠφελοῦσιν αὐτὰ καθ' αὑτὰ, οὔτε βλάπτουσι. Calvin: Quicquid in os intrat, non coinquinat hominem, quia in alvum descendit et ejicitur.

meint Bähr, aus diesem Zusatze gehe an und für sich schon hervor, daß unter den Geboten, welche die Irrlehrer aufstellten, nicht Gebote des seinem Ursprunge nach göttlichen Gesetzes, sondern menschliche Zuthaten zu verstehen seien. Schon Theophylact bemerkt (nach dem Vorgange von Chrysostomus) richtig: *οὐκ εἰσιν θεῖα διδάγματα ταῦτα, ἀλλὰ ἀνθρώπων ἐντάλματα: τί οὖν; ὁ νόμος οὐκ ἐστι θεοῦ διδασκαλία; ἦν μὲν, ὅτε εἶχεν καιρὸν, νῦν δὲ οὐκ ἐστιν, ὡς μὴ καιρὸν ἔχων.* Wiewohl es allerdings möglich ist, daß es dem Ap. desto natürlicher war, sich dieses Ausdrucks zu bedienen, als die Irrlehrer, wie zu V. 16 bemerkt worden, sich mit den mosaischen Geboten nicht begnügten, sondern diesen noch andere asketische Vorschriften hinzufügten. — Zwischen *διδασκαλίαι* und *ἐντάλματα* könnte man so unterscheiden, daß jenes sich auf die speculativen Theorien, dieses auf die praktischen Vorschriften bezieht; allein auch die Unterweisungen über die zum Heile nothwendige Lebensweise könnten durch das Wort *διδασκαλίαι* bezeichnet werden; da nun aber von hierauf bezüglichen Vorschriften die Rede ist, so ist es natürlicher beide Ausdrücke hier für synonym zu halten, zumal sie auch sonst in dieser Weise verbunden vorkommen; vergl. Matth. XV, 9. Marc. VII, 7. —

Ein bestimmt verwerfendes Urtheil spricht P. in den folgenden Worten V. 23 aus: *ἅτινά ἐστι λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθρησκείᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ καὶ ἀφειδίᾳ σώματος, οὐκ ἐν τιμῇ τινι, πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός.* Durch *ἅτινα* = quaecunque wird dieser Vers mit dem Vorhergehenden verbunden; man kann es entweder auf die vorher genannten Verbote: *μὴ ἅψῃ* ꝛc. oder auch auf die unmittelbar vorhergehenden Worte: *τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίαι τ. ἀνθρ.* beziehen; der Gedanke bleibt wesentlich derselbe. Hinsichtlich der innern Construktion der Worte sind verschiedene Auffassungen möglich. Es läßt sich nämlich *ἐστί* entweder mit *ἔχοντα* verbunden denken, und zwar so, daß

alles Folgende nur als weitere Bestimmung des λόγον ἔχοντα σοφίας erscheint; oder so, daß in einem der folgenden Satztheile der Gegensatz gegen dieses enthalten ist; oder man kann ἐστί von ἔχοντα trennen und entweder mit ἐν ἐθελοθρησκείᾳ oder mit οὐκ ἐν τιμῇ oder endlich mit πρὸς πλησμονήν verbinden. Die Unsicherheit der Construction wird noch dadurch vermehrt, daß dem μέν im Anfange des Satzes kein entsprechendes δέ folgt, indem nun die Frage entsteht, wo dasselbe zu ergänzen sei: ob bei einem der folgenden Satztheile oder in einem zu supplirenden Gedanken. Endlich sind einige der von dem Ap. gewählten Ausdrücke der Art, daß auch sie sich auf verschiedene Weise auffassen lassen. Für λόγος können hier drei Bedeutungen in Anspruch genommen werden, indem man darunter entweder: „Schein" oder „Vorwand" oder „Gerücht" verstehen kann. Da das Wort in der griech. Classicität in allen diesen Bedeutungen vorkommt [282]), und jede derselben hier gut in den Zusammenhang paßt, so läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, in welchem Sinne P. sich desselben bedient hat. Jedenfalls will P. dadurch andeuten, daß das Verhalten der Irrlehrer keinen Anspruch darauf machen könne, wahre Weisheit zu sein. — Das Wort ἐθελοθρησκεία wird von den meisten Auslegern als „willkürlicher Gottesdienst" gefaßt, jedoch mit Unrecht, da es dem ἐθελοδουλεία entsprechend nur „frei-

---

282) Bähr erklärt λόγος durch: species oder praetextus, indem er sich auf Demosth. adv. Lept. p. 364; Isocrat. in Nicocl. p. 76. ꝛc. beruft. Böhmer giebt zu, daß λόγος bisweilen die Bedeutung: „Schein", worin es die meisten Ausleger nehmen, habe, meint aber, daß hier besser „Vorwand: πρόφασις" darunter verstanden werde, indem er für diese Bedeutung namentlich Plutarch. Aristot. p. 321 anführt; Steiger endlich zieht es vor, λόγος durch: „Gerücht, Ruf" zu erklären; er beruft sich auf Herod. V, 66: (Κλεισθένης) ὅσπερ δὴ λόγον ἔχει τὴν Πυθίαν ἀναπεῖσαι und giebt als entsprechenden Ausdruck das deutsche „der den Namen hat" an.

williger Gottesdienst" heißen könnte; dieser Begriff würde hier jedoch unpassend sein; darum ist es richtiger, eine Parallele zwischen jenem Ausdrucke und dem Worte: ἐθελοφιλόσοφος zu ziehen, worunter derjenige zu verstehen ist, der ein Philosoph sein will, dafür gelten will, ohne es doch in der That zu sein; so bezeichnet ἐθελοθρησκεία einen Dienst, der ein Gottesdienst sein will, ohne dies doch in Wahrheit zu sein [283]); ταπεινοφροσύνη ist hier offenbar in demselben Sinne, wie V. 18 zu nehmen; der Ausdruck ἀφειδία τοῦ σώματος „Schonungslosigkeit gegen den Körper" weist auf die strenge Askese, auf die verkehrte Enthaltsamkeit der Irrlehrer hin, wie sich dieselbe in den Geboten: μὴ ἅψῃ ꝛc. kund giebt. Lachmann hat das καί vor ἀφειδίᾳ in Parantheſe geschlossen, um dasselbe als unsicher zu bezeichnen. Wird καί gesetzt, so sind die drei Begriffe: „Scheingottesdienst, Demuth und Schonungslosigkeit gegen den Körper" als coordinirt zu betrachten; wird es dagegen gestrichen, so ist der Dativ ἀφειδίᾳ τ. σώμ. als Dativ. intrument. zu fassen, durch den angegeben wird, wodurch das Verhalten der Irrlehrer den Schein der Weisheit besitze. Da jedoch die Autoritäten für das καί sind, und jene drei Begriffe ganz wohl coordinirt gedacht werden können, so würde es zu kühn sein, καί für eingeschoben zu halten. — Die Präposition ἐν wird am besten in ihrer eigenthümlichen Bedeutung festgehalten. P. sagt demnach: das Verhalten der Irrlehrer habe allerdings den Schein (den Vorwand oder den Namen) der Weisheit und zwar besitze es diesen Schein in der Gottesdienstlichkeit, in der Demuth und in der Schonungslosigkeit gegen den Körper, deren sich die Irrlehrer befleißigten. Daß durch diese Worte des Ap. ein ironischer Zug hindurchgeht, wie V. 18, läßt sich nicht verkennen. Wenn man nun ἐστί unmittelbar mit ἔχοντα verbindet,

---

283) Augustin: sic et vulgo dicitur, qui dividem affectat, thelodives, et qui sapientem, thelosapiens; (ep. 59.) --

statt ἔχει, und alles Folgende nur als weitere Bestimmung des λόγον ἔχοντα σοφίας angesehen wird, so sind die Worte οὐκ ἐν τιμῇ τινι eng mit dem vorhergehenden καὶ ἀφειδίᾳ σώματος zu verbinden, so daß der Begriff τιμή durch Beziehung auf σώματος näher bestimmt wird; dann ist τιμή durch honor zu übersetzen und mit Calvin zu erklären: **honor curam significat; id autem Paulus vituperat, quod abjicere corporis curam doceant.** P. würde demnach durch jenen Zusatz hervorheben, daß die Irrlehrer, indem sie durch strenge Askese schonungslos gegen sich selbst verfuhren, ihrem Körper nicht die Ehre erwiesen, die demselben zukomme. Bei dieser Verbindung kann auch über den Sinn der folgenden Worte: πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός kein Zweifel stattfinden; sie sind dann in eigentlicher Bedeutung zu nehmen, als eine zu ἐν τιμῇ gehörige Ergänzung, so daß der Sinn nach Heumann's Umschreibung wäre: „Sie erweisen dem Leibe nicht so viel Ehre, daß sie sich satt essen“ [284]). — Bei dieser Auffassung würde in keinem Satztheile der dem ἐστὶ λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας entsprechende Gegensatz ausgedrückt oder auch nur angedeutet sein; schon dieser Mangel ist auffallend, noch auffallender aber, daß P. den Gedanken, die Irrlehrer erwiesen dem Leibe nicht die gehörige Achtung ꝛc., so besonders hervorhebt. Dieser letztere Grund spricht auch

---

284) Gegen diese Erklärung führt Bähr zwei Gründe an: 1) πρός könne nicht durch „so daß“ umschrieben werden: allein diese Behauptung ist ganz unstatthaft, da πρός häufig die Richtung oder Beziehung auf etwas ausdrückt und sich demnach recht gut auf jene Weise umschreiben läßt. Heumann's Umschreibung will offenbar nichts Anderes sagen, als de Wette's Uebersetzung: „Ohne irgend eine Werthhaltung (desselben) zur Sättigung des Fleisches“, daß hiebei aber πρός ungehörig gebraucht sei, läßt sich nicht behaupten; 2) es sei höchst ungenau, σάρξ mit dem vorhergehenden σῶμα zu identificiren; allein eine eigentliche Identification findet hier auch nicht statt, da durch σάρξ das Wesen des σῶμα bezeichnet wird. Warum könnte man nicht auch im Deutschen sagen: „Er hält seinen Leib nicht so werth, daß er seinem Fleische die gehörige Nothdurft reicht?“ —

gegen die Verbindung des ἐστί mit ἐν ἐθελοθρησκείᾳ [285]); dazu kommt, daß bei derselben der Begriff λόγον ἔχοντα σοφίας ohne nähere Bestimmung sein würde, die derselbe durch die folgenden Worte: ἐν ἐθελοθρησκείᾳ ꝛc. erhält. So bleiben nur noch zwei Verbindungsweisen möglich; entweder die, daß man den Gegensatz mit οὐκ ἐν τιμῇ τινι oder mit πρὸς πλησμονὴν ꝛc. eintreten läßt [286]). In beiden Fällen sind diese letztern Worte im tropischen Sinne zu nehmen: „zur Sättigung des Fleisches i. e. zur Befriedigung der sinnlichen Begierden." Trennt man nun οὐκ ἐν τιμῇ τινι von dem unmittelbar Vorhergehenden, so treten diese Worte dadurch in scharfen Gegensatz zu dem: λογὸν μὲν ἔχοντα σοφίας, indem dadurch ausgedrückt würde, daß das, was zwar einen Schein der Weisheit hat, oder dafür gilt, doch nicht irgend einer Ehre werth ist. Da sich auf diese Weise ein sehr passender Gegensatz ergiebt, wodurch der Ausdruck des Ap. an eigenthümlicher Kraft gewinnt, so ist dieser Auslegung gewiß der Vorzug einzuräumen, zumal es sich, wie bereits bemerkt worden ist, kaum denken läßt, daß P. darauf einen solchen Nachdruck gelegt haben solle, daß die Irrlehrer dem Körper nicht die gehörige Sorgfalt bewiesen. Warum aber jenes Verhalten der Irrlehrer keiner Ehre werth sei, geben die letzten Worte an, nämlich deshalb nicht, weil es dabei doch nur auf die Befriedigung der fleischlichen

---

285) Flatt: „Diese Lehren schreiben vor, empfehlen (haben zum Gegenstande) eine willkürliche Gottesverehrung und eine Härte gegen den Körper, bei welcher ihm selbst die zur Sättigung nöthige Pflege versagt wird."

286) Diese Erklärung hält Bähr für die richtige, indem er zu den Worten: οὐκ ἐν τιμῇ τινι sagt: „Paulus will sagen, die Irrlehrer wußten ihrer Sache dadurch einen Schein von Weisheit zu geben, daß sie den Leib kasteieten, und ihm nicht die gehörige oder vielmehr gar keine Sorgfalt bewiesen"; und über das Wort σάρξ bemerkt, dieses sei h. l. ganz so zu nehmen, wie V. 18; so daß auch hier stehen könnte: πρὸς πλησμ. τοῦ νοος τῆς σαρκός —

Begierden abgesehen sei. — Bei dieser Auffassung ist es keineswegs nothwendig, ἐστί von ἔχοντα zu trennen und dieses durch „obschon" oder „während" aufzulösen, so daß die Worte λόγον — σώματος einen Participial-Zwischensatz bilden; vielmehr ist — worauf die Structur des Satzes hinweist — ἔχοντα als nächstes Prädikat zu ἐστί zu betrachten und nach οὐκ etwa ein ὄντα zu ergänzen. Treffend bemerkt Steiger: „Die Form des Asyndeton, die bei dem vorangestellten οὐκ sehr häufig ist, verdankt ihren Ursprung dem Affecte, der die reellen Gegensätze ohne Uebergang an einander reiht, und hier, wie V. 18. die Ironie schnell wieder zerstört. Das οὐκ allein drückt hinreichend aus, daß die mit μέν angedeutete Concession ein Ende hat, und des Schriftstellers eignes, negierendes Urtheil beginnt." Faßt man diese letztere Bemerkung recht ins Auge, so ergiebt sich daraus auch, daß es nicht nöthig ist, irgendwo ein dem μέν entsprechendes δέ zu ergänzen, wie denn μέν auch sonst bisweilen ohne ein folgendes δέ steht, wenn nämlich eine Concession gemacht wird; zwar weist dasselbe dann auf einen Gegensatz hin, dieser aber kann in solcher Form ausgedrückt oder gedacht werden, daß sich ein δέ nicht einschieben läßt. — Der Gedanke des Ap. ist demnach: „Was freilich einen Schein von Weisheit hat, nämlich in der den Irrlehrern eignen Scheinverehrung, Demuth und Schonungslosigkeit gegen den Körper, doch aber ganz und gar keiner Ehre werth ist, sintemal es nur zur Befriedigung des fleischlichen Sinnes dient" [287]).

---

287) Die hier gegebene Erklärung stimmt mit der Steiger's im Wesentlichen überein; an seiner Uebersetzung: „dergleichen ist berühmt freilich als Weisheit in selbstbeliebtem Dienste und Demuth wegen der Vernachlässigung des Leibes .... keiner Ehre werth, zur Pflege des Fleisches", ist jedoch eine zu große Ungenauigkeit mit Recht zu tadeln. — Eigenthümlich ist die Erklärung von Heinsius, der πρός durch: „im Vergleich mit" und πλησμονή durch „Uebersättigung" übersetzt, so daß der Sinn sein soll: „Welches einen Schein der Weis-

Zu dieser letztern Behauptung aber hatte der Ap. nicht bloß deshalb Recht, weil die Irrlehrer durch ihre ἐθελοθρησκεία ꝛc. die Bewunderung Anderer auf sich lenken wollten, sondern vornehmlich, weil die ganze Verhaltungsweise derselben ihren Grund in dem Hochmuthe hatte, der durch eigne Werk- und Dienstgerechtigkeit das Heil erlangen will, der Hochmuth aber der Mittelpunkt aller fleischlichen Begierden ist. —

Drittes Kapitel.

Nachdem V. 1 — 4 eine allgemeine Aufforderung an die Christen, nicht nach dem Irdischen, sondern nach dem Himmlischen zu trachten, vorausgeschickt hat, geht er zu bestimmteren Ermahnungen, sowohl in Beziehung auf das christliche Leben überhaupt 5 — 17, als auch in Beziehung auf einzelne besondere Lebensverhältnisse 18 — IV, 6 über.

Vers 1 — 4.

Der Ap. ermahnt die Colosser ihren Sinn auf das, was oben ist, gerichtet zu halten, wozu sie das eigenthümliche Verhältniß, in welchem sie zu Christus stehen, verpflichte. Er beginnt seine Ermahnung mit den Worten:

---

heit hat im Vergleich zur Uebersättigung des Fleisches". Läßt sich gegen diese Erklärung nun auch nicht die Behauptung Bähr's, daß πλησμονή nicht die Bedeutung „Uebersättigung" habe, geltend machen, da dieselbe im Gegentheil bei den Profanscribenten nicht selten ist, wie es denn auch mit μέθη verbunden vorkommt, so kann dieselbe doch nicht für richtig gehalten werden, theils wegen schon angeführter Gründe, theils auch deshalb nicht, weil der Gedanke selbst ein unrichtiger ist, da die Verhaltungsweise der Irrlehrer keineswegs nur im Verhältniß zu der Ueberfüllung des Fleisches den Schein der Weisheit an sich trug. —

V. 1. *Εἰ οὖν συνεγέρθητε τῷ Χριστῷ, τὰ ἄνω ζητεῖτε, οὗ ὁ Χριστός ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος.* — Die Partikel *εἰ* ist hier verbunden mit dem Indicativ in demselben Sinne, wie II, 20 zu nehmen [288]). Durch *οὖν* wird dieser Satz als Folgerung eines früher ausgesprochenen Gedankens bezeichnet; es weist zunächst auf *ἀπεθάνετε* II. 20 und weiter auf *ἐν Χριστῷ συνηγέρθητε* II. 12 zurück [289]). Der Ap. setzt es als eine bestimmte Thatsache voraus, daß die Christen durch die Gemeinschaft mit Christus gleich ihm zu einem neuen Leben auferweckt worden sind. Da nun die Ermahnung: *τὰ ἄνω ζητεῖτε* in dieser Voraussetzung ihren Grund hat, so muß man bei der Auferstehung Christi zugleich seine Himmelfahrt hinzudenken, wie P. denn auch sonst dieses Beides als Eins auffaßt [290]). Der Ausdruck *τὰ ἄνω* steht im Gegensatz gegen *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*. Diese Worte erinnern an den Gegensatz von Himmel und Erde, durch den die Totalität alles von Gott Geschaffenen dargestellt wird. Beide Ausdrücke werden zunächst im physischen Sinne gebraucht. Sofern aber Gott als im Himmel thronend gedacht wird, so wird das Himmlische gleichbedeutend dem Göttlichen, so daß durch den Gegensatz von Himmel und Erde auch der des Ewigen und des Vergänglichen, des Vollkommenen und Unvollkommenen bezeichnet wird. Hieraus ergiebt sich, daß jener Gegensatz ein anderer ist, als der zwischen der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* und dem *κόσμος*; indem sich jener auf die Sünde

---

288) Es ist offenbar unrichtig, *εἰ* hier mit Wolf durch quoniam zu übersetzen.

289) Unnöthig ist es, bei diesem Ausdrucke bestimmt an die Taufe zu denken, wie z. B. Theophylact thut: *εἰπὼν, ὅτε ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ, διὰ τοῦ βαπτίσματος δηλαδὴ, καὶ κατὰ τὸ συωπώμενον δοὺς νοεῖν, ὅτι καὶ συνηγέρθητε.*

290) Calvin: Ascensio resurrectionem comitatur: ergo si Christi membra sumus, in coelum conscendere nos oportet, quia excitatus a mortuis in coelum receptus est, ut secum nos traheret. —

bezieht. Selbst in den Stellen Phil. III, 19. Jacob. III, 15. Joh. VIII, 23 bezeichnen die Worte τὰ ἐπίγεια, ἐπίγειος und τὰ κάτω nicht das Sündhafte, sondern dieser Begriff tritt erst durch das damit Verbundene hinzu, so daß man sagen kann: Mit jenen Begriffen verknüpft sich nur dann die Idee des Bösen, wenn sich etwas als ein ἐπίγειον zeigt, was seinem Wesen nach ein ἐπουράνιον sein sollte. Unter τὰ ἄνω kann hier nach Joh. III, 31. VIII, 23 der Himmel selbst (ὁ οὐρανός) verstanden werden, was durch das folgende: οὗ ὁ Χριστός ἐστιν bestätigt zu werden scheint; wegen des spätern Gegensatzes: τὰ ἐπὶ τῆς γῆς jedoch ist es passender: τὰ ἄνω durch „das Himmlische" zu erklären i. e. der Himmel sammt seinen Gütern. Durch ζητεῖτε wird dieses als das Ziel, nach welchem die Christen zu trachten haben, bezeichnet: huc ingenium, huc animum applicate (Calvin). Warum sie zu einem solchen Trachten verpflichtet seien, giebt das Folgende an: „der Jünger soll sein, wo (οὗ) der Herr ist"; P. fügt bedeutungsvoll hinzu: ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος, wodurch die göttliche Macht und Herrlichkeit, deren Christus in seiner Erhöhung theilhaftig geworden ist, bezeichnet wird. Theophylact: οὐκ ἠρκέσθη τῷ, ἄνω, εἰπεῖν, οὐδὲ οὗ ὁ Χριστός ἐστιν· ἀλλὰ προσέθηκεν, ἐν δεξιᾷ καθήμενος τοῦ θεοῦ, ἵνα πλεόν τι ἀποστήσῃ τὸν νοῦν ἡμῶν ἀπὸ τῆς γῆς. Zu berücksichtigen ist übrigens, daß auch hier wieder, nur in anderer Form, das Hauptthema des ganzen Briefes, daß Christus der Herr sei über Alles, hervortritt. — Die Ermahnung τὰ ἄνω ζητεῖτε wiederholt der Ap. V. 2 mit den Worten: τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς; der Zweck dieser Wiederholung ist kein anderer, als dieselbe den Colossern dadurch desto dringlicher einzuschärfen. Das Verbum φρονεῖν ist jedoch nicht gleichbedeutend mit ζητεῖν; während dieses noch eine Getrenntheit von dem Ziele ausdrückt, tritt bei jenem Worte diese Beziehung zurück; es ist zu übersetzen: „auf etwas seinen Sinn richten". De Wette gut: „sinnet auf das, was droben ist." — Der Ausdruck: τὰ ἐπὶ

τῆς γῆς bezeichnet nach dem oben Bemerkten nicht das an sich Böse, sondern vielmehr das Irdische; man könnte nun zweifelhaft sein, ob P. hierunter h. l. auf das Vorhergehende zurückblickend, die Ceremonien [291]) versteht, oder ob er dabei an die irdischen Güter denkt, auf deren Besitz und Genuß die fleischlichen Begierden des Menschen gerichtet sind [292]). Da P. selbst jedoch den allgemeinen Begriff weder auf die eine noch die andere Weise begränzt, so ist es jedenfalls das Richtigste, ihn in seiner Allgemeinheit aufzufassen, zumal diese Verse den Uebergang von der Polemik gegen die Irrlehrer, die sich in Beziehung auf den Gottesdienst mit den sinnlichen Dingen viel zu schaffen machten, zu den folgenden Ermahnungen V. 5. ff. bilden. So erklärt sich zugleich das οὖν V. 1, so wie das οὖν V. 5.

Die in V. 1 und 2 enthaltene Ermahnung motivirt P. durch V. 3: ἀπεθάνετε γὰρ, καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ. Theophylact: ἑκατέρωθεν αὐτοὺς παρασκευάζει τὰ ἐνταῦθα, καὶ ἐκ τῆς νεκρώσεως καὶ ἐκ τῆς ζωῆς· ἀπεθάνετε γάρ, φησι, τοῖς κάτω: οὐκοῦν οὐκ ὀφείλετε ζητεῖν ταῦτα πάλιν, ἡ ζωὴ ὑμῶν ἄνω· ὥστε καὶ τὰ ἄνω φρονεῖτε. Die Christen sind für die irdische Welt gewissermaßen als Gestorbene zu betrachten, nicht diese ist ihre eigentliche Heimath, so daß das in ihr Befindliche ihre Sorge sein könnte, ihre Heimath ist vielmehr der Himmel geworden. Den letztern Gedanken drückt P. auf eigen-

---

291) Calvin: Non intelligit, ut paulo post, vitiosas cupiditates, neque etiam opes, aut agros, aut aedes etc. sed adhuc persequitur suam disputationem de ceremoniis, quas similes tricis facit, quae nos humi repere cogant.

292) Unrichtig ist offenbar die Antwort, welche Böhmer auf die Frage, was unter den Dingen auf der Erde zu verstehen sei, mit den Worten giebt: „Zweifelsohne die Sünden, die Verderben erzeugenden, weltlichen Lüste ꝛc.", da τὰ ἐπὶ τῆς γῆς niemals für sich die Sünden bezeichnet; obwohl das φρονεῖν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς allerdings etwas Sündliches ist. —

thümliche Weise durch die Worte: καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν — ἐν τῷ θεῷ aus. Daß unter ἡ ζωὴ ὑμῶν nicht das zukünftige Leben des Christen, die vita gloriae, sondern vielmehr das gegenwärtige Leben, welches der Christ, als ein in Beziehung auf das alte Leben Gestorbener, führt, zu verstehen ist, erhellt ohne Weiteres aus dem Gedankenzusammenhange. Dieses Leben, sagt P., ist verborgen in Gott. Darin ist ein doppelter Gedanke enthalten: nämlich, des Christen Leben ist ein Leben in Gott und sodann: dieses Leben in Gott ist ein verborgenes, die Welt weiß nichts davon, sie siehet es nicht und kennt es nicht; ja es ist selbst dem Christen in seiner vollen Herrlichkeit nicht offenbar. Bengel: **Neque Christum, neque christianos novit mundus: ac ne christiani quidem plane se ipos** [293]). Durch die Hinzufügung der Worte: σὺν τῷ Χριστῷ deutet P. darauf hin, daß der Christ ein solches Leben in Gott nicht aus sich selbst führt, sondern nur in seiner Gemeinschaft mit Christus, der zu der Herrlichkeit des Vaters erhöht ein der Welt verborgenes Leben in Gott hat. Ueber den Begriff des Lebens in Gott [294]),

---

293) Flatt: „Verborgen ist das innere neue selige Leben wahrer Christen vorzüglich für Alle, denen es ganz an diesem geistigen Leben fehlt. Aber auch denjenigen, welche dieses neue Leben selbst leben, ist es im gegenwärtigen Zustand zum Theil selbst noch nicht vollständig bekannt."

294) Einige Ausleger nehmen ἐν θεῷ nicht in dem diesem Ausdrucke eigenthümlich zukommenden Sinne, nach welchem er das Geheimniß der innern Gemeinschaft mit Gott bezeichnet, sondern deuten es auf willkürliche Weise; so Flatt, indem er sagt: ἐν τῷ θεῷ sei gleichbedeutend mit παρὰ τῷ θεῷ „es ist Gott allein bekannt", oder Rosenmüller: **in mente Dei, ei soli nota.** Diese Erklärung ist, auch ganz abgesehen von der willkürlichen Deutung der Präposition ἐν, durchaus unhaltbar, da ἐν τῷ θεῷ jedenfalls mit κέκρυπται verbunden werden muß, woraus sich dann der Gedanke ergeben würde: „vor Gott ist euer Leben verborgen"; ganz willkürlich ist auch die Erklärung von Wahl: ἐν τῷ θεῷ **i. e. in domicilio Dei = apud Deum;** nicht viel besser ist es, jenen Ausdruck durch ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ zu

diesem wunderbarsten Geheimniß, das der Welt eine Thorheit ist, eine Erklärung zu geben ist unnöthig, zumal dasselbe in seinem eigentlichen Wesen doch nicht beschrieben, sondern nur innerlich erfahren werden kann.

Obgleich aber dieses Leben der Christen jetzt ein verborgenes ist, so wird es doch einst sich offenbaren, wenn nämlich Christus selbst in seiner Herrlichkeit offenbar werden wird. Diesen Gedanken spricht P. V. 4 aus: *ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ἡμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ.* In diesen Worten weist der Ap. offenbar auf die dereinstige Wiederkunft des Herrn hin, da er, wie er selbst spricht, erscheinen wird *ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ* Matth. XXV, 31. Zu *ὁ Χριστός* ist als Apposition: *ἡ ζωὴ ἡμῶν* hinzugefügt; so nämlich ist nach den Codd. C. D. E*. F. G. u. a. statt des gewöhnlichen *ἡ ζωὴ ὑμῶν* zu lesen. Im Evangelium Johannis nennt sich Christus öfter *ἡ ζωή*, um sich als den zu bezeichnen, der den Gläubigen das ewige Leben mittheilt; so könnte man auch hier jene Apposition daraus erklären, daß P. dadurch Christus als den Urheber des seligen Lebens in dem Christen bezeichnen wolle. Diese Erklärung würde auch ganz gut in den Gedankenzusammenhang passen, denn wenn Christus als der Gründer des neuen Lebens offenbar wird, so müssen auch die Gläubigen in ihrer Herrlichkeit offenbar werden, da sich die Herrlichkeit des Herrn nur enthüllen kann, wenn sich zugleich die Herrlichkeit dessen, was er gewirkt hat, offenbart. Allein passender erscheint es doch, den vorliegenden Ausdruck aus der Vergleichung mit Gal. II, 20 zu erklären. Dort sagt nämlich P.: „Mein Ich ist getödtet, das alte Leben in mir hat aufgehört, ein neues Leben hat in mir angefangen, nämlich das Leben Christi. Christus hat Wohnung in mir gemacht"; so betrachtet P. dort Christum als den in ihm Le-

---

umschreiben. Mit Recht sagt Bähr: „Dem, was man so oft Mysticismus schelten hört, redet hier der Apostel offenbar das Wort."

benden, als sein eignes inneres Leben. Wendet man dies auf die vorliegende Stelle an, so wird demnach Christus hier die ζωή der Christen genannt, so fern er als der in ihnen Lebende (*Χριστὸς ἐν αὐτοῖς*) der Mittelpunkt ihres eignen innern Lebens ist. Bei dieser Auffassung tritt die Zweckmäßigkeit der Hinzufügung jenes Beisatzes noch deutlicher hervor. Ist nämlich Christus das innerliche Leben der Christen, so muß die Offenbarung seiner Herrlichkeit zugleich die Offenbarung ihrer Herrlichkeit sein; diese ist durch jene wesentlich bedingt. Dieser Gedanke ist um so passender, als hier nicht eigentlich von der Herrlichkeit Christi, sondern von der der Christen die Rede ist. Mit besonderem Nachdruck fügt P. dem *φανερωθήσεσθε* die Worte: *ἐν δόξῃ* hinzu, wodurch die Beschaffenheit der Christen, in welcher sie werden offenbar werden, ausgedrückt wird: „in Herrlichkeit."

Man könnte meinen, V. 4 enthalte eine Digression, die in dem Gedankengange des Ap. nicht eigentlich begründet sei; dem ist aber nicht so. Durch *ἀπεθάνετε* hatte P. darauf hingedeutet, daß die Christen zu dem neuen himmlischen Leben schon auferstanden seien, während offenbar das Verfahren der Irrlehrer den Christen dieses Leben als etwas von ihnen erst durch mancherlei asketische Uebungen zu Erlangendes bezeichnete. Treffender nun konnte die Polemik des Ap. gegen jene nicht sein, als wenn er den Christen sagte, daß sie das himmlische Leben schon besäßen, also solcher asketischen Uebungen nicht bedürften. Allein die Colosser konnten sich doch nicht verhehlen, daß ihr Leben noch ein sündliches sei, die Irrlehrer konnten darauf hinweisen, ihre Sünde sei ein Zeugniß dafür, daß sie jenes Leben noch nicht erreicht hätten. Dagegen sagt nun P., es sei dieses Leben ein in Gott verborgenes — doch nicht in der Weise, daß es in dieser Verborgenheit ewiglich bleiben, sondern in Herrlichkeit sich offenbaren werde, wenn Christus selbst sich offenbare; so daß die Colosser eben hiedurch desto mehr sich aufgefordert fühlen mußten, den Irrlehrern einen festen Wi-

derstand zu leisten. Zugleich aber mußte in dieser Hinweisung für sie ein Sporn liegen; Alles, was noch dem alten Leben in ihnen angehörte, zu bekämpfen, damit sie es auch durch die That bewiesen, daß sie in Christus zu dem neuen Leben wahrhaftig auferstanden seien. So geht P. nun zu bestimmteren sittlichen Ermahnungen über.

Vers 5 — 17.

Dieser Abschnitt, der jene Ermahnungen enthält, zerfällt in mehrere Theile: zuerst nämlich giebt P. solche Ermahnungen, die sich auf die Ertödtung der fleischlichen Begierden überhaupt beziehen 5 — 7, dann fordert er die Colosser auf, alles dasjenige abzulegen, wodurch sie sich in einen Zwiespalt mit ihren christlichen Brüdern stellten 8 und 9, und ermahnt sie dagegen, unter einander in ungestörter und ungetrübter Einigkeit und Liebe zu leben, wie es sich für diejenigen, die einen Leib bilden sollen, zieme und sich gegenseitig durch Lehre und Zucht zu fördern 10 — 16. Hieran schließt sich zuletzt noch eine allgemeinere Ermahnung, Alles nur im Namen Jesu Christi zu thun 17. —

Auffallend könnte es zunächst scheinen, daß P., während er II, 20 des *δογματίζεσθαι* getadelt hat, jetzt selber den Colossern Gebote aufstellt, indeß der Unterschied zwischen beiden ist nicht zu verkennen. Während nämlich die Gebote der Irrlehrer als willkürliche sich erweisen, sofern sie sich aus dem Wesen des Christenthums nicht begründen lassen; sind die Gebote des Ap. keine andere, als solche, welche der Idee des christlichen Lebens entsprechen, sich mit Nothwendigkeit aus dem Verhältniß, worin der Christ zu dem Ziele steht, zu welchem er berufen ist, ergeben. Auch darin liegt nichts Ungehöriges, daß P. die Christen vor Sünden warnt, denen sie bereits ihrem innern Wesen nach abgestorben sind: denn obwohl ihnen das neue Leben bereits mitgetheilt ist, sind sie darin doch noch nicht vollendet, sondern in einem Wachsthume

in demselben begriffen. Dieses Wachsthum aber kann nur darin bestehen, daß die im alten Leben begründeten Begierden immer mehr überwunden, ertödtet werden und also das neue Leben zu immer umfassenderer Herrschaft gelangt. —

Die erste Ermahnung des Ap. ist V. 5: *νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.* Das Wort *νεκροῦν*, das außer hier noch Röm. IV, 19. Hebr. XI, 12 vorkommt, heißt: „tödten" und bezeichnet demnach, wie *θανατοῦν* Röm. VIII, 13, das vollständige Vernichten des Lebens. — Der Ausdruck: *τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* kann auf zweifache Weise aufgefaßt werden, entweder nämlich in uneigentlicher oder in eigentlicher Bedeutung [295]). In jenem Sinne wird dieser Ausdruck genommen [296]), wenn man darunter die *μέλη* des *ἄνθρωπος παλαιός* also die einzelnen Theile des sündlichen Wesens in dem Menschen, die einzelnen sündlichen Begierden versteht [297]); oder auch, was im Wesentlichen hiemit übereinkommt, wenn man in der Voraussetzung, daß II, 11.

---

295) Theophylact: *μέλη ἐπὶ τῆς γῆς τάχα μὲν τὰ σωματικὰ μέλη λέγει· ἃ ὅταν τὰ οὐράνια μὴ ἐνεργῇ, ἐπὶ τῆς γῆς λέγεται· τάχα δὲ μέλη ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ διὰ τῶν μέλων τοῦ σώματος ἐπιτελούμενα ἐπὶ τῆς γῆς ἁμαρτήματα.*

296) Calvin: Vitia quaedam enumerat, quae impropie vocat membra, sed tamen eleganter.

297) Böhmer: „In III, 9 nennt P. die alte corrumpirte Natur des Menschen *τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον*, betrachtet sie also anthropomorphisch wie einen Leib (denn jeder *ἄνθρωπος* hat einen Leib), kann mithin die verschiedenen Elemente und Manifestationen dieser Natur, die schlechten Begierden, Leidenschaften, Laster ꝛc. als „Glieder" (particulas) des alten Menschen darstellen: um so mehr, als selbe auch durch die eigentlichen, körperlichen Gliedmaßen sich wirksam erweisen. Er nennt sie *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* „die auf der Erde sich befinden" d. i. Neigungen, Lüste ꝛc., die einziglich auf der Erde sich bewegen, an die Erde geheftet sind, also die irdischen, sinnlichen, fleischlichen Dinge (nicht *τὰ Θεῖα*) zu Zielpunkten haben." —

τὸ σῶμα τῆς σαρκός die Gesammtheit der Sünde bezeichne, unter μέλη die einzelnen Theile dieser Gesammtheit denkt [298]). Allein abgesehen davon, daß sich jene Voraussetzung nicht rechtfertigt, spricht gegen die eine wie die andere Auffassung vornehmlich das Moment, daß gerade der Hauptbegriff: ἄνθρωπος παλαιός, oder σάρξ oder ἁμαρτία, als wovon die μέλη die einzelnen Theile sein sollen, gänzlich fehlt, statt dessen der Ap. vielmehr ὑμῶν setzt; denn wenn auch einige Codd. B. C*. 17. u. a. das ὑμῶν auslassen, so ist es durch die bedeutende Mehrheit der Autoritäten doch zu sehr geschützt, als daß ein Zweifel an der Aechtheit desselben entstehen könnte. Dieses ὑμῶν weist deutlich darauf hin, daß μέλη an und für sich nicht etwas Sündhaftes bezeichnet. Soll dessenungeachtet die uneigentliche Bedeutung des Wortes festgehalten werden, so läßt sich dies nur so thun, daß man annimmt, Paulus denke hier an das geistige Leben des Menschen und bezeichne durch μέλη die einzelnen Theile desselben, namentlich seine Triebe und Begierden; als cupiditates vitiosae aber würden sie durch die Worte τὰ ἐπὶ τῆς γῆς dargestellt. Allein auch diese Erklärung bliebe doch immer sehr schwierig, da die Begierden sonst nie τὰ μέλη genannt werden. So bleibt nichts übrig, als den Ausdruck in seiner eigentlichen Bedeutung zu nehmen: Theodoret: μέλη ταῦτα τοῦ σώματος προσηγόρευσεν [299]). In diesem Falle ist aber das νεκροῦν

---

298) Bähr: „Wie II, 11. σῶμα bildlich steht, als: das Ganze; so auch hier τὰ μέλη als die einzelnen Theile dieses Ganzen. Τὰ ἐπὶ τῆς γῆς: man kann aus V. 2. τὰ φρονοῦντα ergänzen." Bengel: τὰ μέλη sunt membra, ex quibus conjunctis constat corpus peccati. —

299) Der Grund, den Bähr gegen diese Erklärung anführt, daß P. niemals und am wenigstens hier, wo er kurz zuvor die ἀφειδία τοῦ σώματος verworfen hatte, zur Ertödtung des σώμα auffordere, bedeutet nichts, da auch bei der eigentlichen Fassung des Wortes von der Ertödtung des physischen Lebens im Körper nicht die Rede ist. —

wohl zu beachten; die Glieder nämlich werden getödtet, sobald das in ihnen wohnende, sie durchdringende Leben vernichtet wird. Welches Leben kann P. hier meinen? Das physische offenbar nicht, sondern jedenfalls das geistige Leben, welches die Glieder als seine Organe zur Ausführung seines Willens in Bewegung setzt, sie insofern also belebt. Dieses geistige Leben kann aber entweder ein durch den Geist Christi geheiligtes oder ein der σάρξ angehöriges sein, im erstern Falle sind die Glieder: μέλη δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ, im andern: μέλη δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ Röm. VI, 19. Indem nun P. die Christen ermahnt: νεκρώσατε τὰ μέλη ὑμῶν, so denkt er sich die Glieder des Menschen als solche, die der Unreinheit dienen; dann aber werden sie dadurch getödtet, daß die sündliche Lust, von der aus sie in Bewegung gesetzt werden, vernichtet wird. Daß er aber die μέλη hier offenbar als δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ denke, darauf weiset er hin durch den Beisatz: τὰ ἐπὶ τῆς γῆς; dieser Zusatz zeigt deutlich, daß P. zweierlei Arten von Gliedern kennt, solche nämlich, die ihre Heimath auf der Erde haben, und solche, die in den Himmel versetzt sind. Das heißt aber nichts anderes, als daß P. das die Glieder durchdringende Leben selbst als ein auf der Erde befindliches, irdisches, i. e. für das Irdische thätiges oder als ein im Himmel befindliches, himmlisches i. e. für das Himmlische thätiges betrachtet. Die Glieder, die auf der Erde sind, sind demnach keine andern, als die Glieder, sofern sie von den auf das Irdische gerichteten Begierden belebt werden; und die Ermahnung, diese zu tödten, kann keinen andern Sinn haben, als diese sie belebenden irdischen Begierden zu vernichten. Nicht mehr die irdische, sündliche Lust soll in den Gliedern des Menschen leben, sondern das neue aus Gott geborne Leben soll sie in seinen Besitz und Dienst genommen haben. Da diese Neubelebung in dem Acte der Bekehrung noch nicht absolut vollendet ist, so ist und bleibt es die Aufgabe des Christen, seine Glieder, sofern sie den Lüsten dienen, immer mehr zu

ertödten [300]). — Welche irdischen Lüste P. dabei zunächst im Sinne hat, giebt er durch die folgenden Worte: *πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακὴν, καὶ τὴν πλεονεξίαν, ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία*, an. — Die beiden ersten Ausdrücke: *πορνεία* und *ἀκαθαρσία* finden sich öfter mit einander verbunden: 2 Cor. XII, 21. Gal. V, 19. Epheſ. V, 3. Beide Worte beziehen sich auf Wollustsünden, denn wenn *ἀκαθαρσία* zuweilen auch allgemeiner gebraucht wird von jeglicher Verunreinigung durch die Sünde, so wird doch hier durch die enge Verbindung mit *πορνεία* der Begriff eben nach jener Seite hin bestimmt. Was das Verhältniß dieser beiden Ausdrücke zu einander betrifft, so ist *πορνεία* eine Thatsünde, wogegen *ἀκαθαρσία* auch die Unreinigkeit des innern Lebens mit umfaßt. Das Wort *πάθος* kommt im N. T. nur noch Röm. I, 26 und 1 Theſſel. IV, 5 vor, und zwar so, daß es sich an beiden Stellen auf die unreine, unkeusche Liebe bezieht. In dieser Bedeutung ist das Wort offenbar auch hier zu nehmen; eben dahin neigt sich auch der Begriff: *ἐπιθυμία κακή* [301]); vergl. Röm. I, 24. 1 Theſſal. IV, 5. 2 Petr. II, 18. Das Verhältniß dieser beiden letztern Ausdrücke bestimmt sich dahin, daß der erstere ein heftigeres

---

300) Die Erklärung Steiger's stimmt mit der hier gegebenen im Wesentlichen überein, sie weicht davon nur darin ab, daß Steiger den Ausdruck *τὰ μέλη* in einem umfassenderen Sinne nimmt; er sagt nämlich: „Wie der Leib repräsentirendes Bild des ganzen menschlichen Daseins ist, so bedeuten die Glieder die einzelnen Theile desselben;" daher giebt er den Sinn der Worte so an: „Das neue, innere Leben muß thatkräftig im äußern bewiesen, jedes Glied eures Daseins muß seinem alten Leben nach ertödtet und geistlich wiederbelebt werden." Allein daß der Leib von dem Ap. jemals als das Bild des ganzen meschlichen Daseins angesehen werde, hat Steiger nicht nachgewiesen. —

301) Mit Unrecht meint Böhmer: *ἐπιθυμίαν κακήν* sei hier in ganz allgemeinem Sinne von der schlechten Begierde im Gegensatz gegen die gute zu verstehen. —

Verlangen, die mit Gewalt zur That hindrängende Leidenschaft, der letztere dagegen mehr den Hang überhaupt, abgesehen von seiner Stärke oder Schwäche, bezeichnet. Diese verschiedenen Ausdrücke sind demnach nicht als eine bloße Häufung anzusehen, sondern jeder derselben fügt ein neues Moment hinzu, das durch den vorhergehenden noch nicht mit ausgedrückt ist. Das, worin die fleischliche Lust sich am grellsten manifestirt, ist die *πορνεία*, so wird diese zweckmäßig zuerst genannt; dieser wird der allgemeinere Begriff: *ἀκαθαρσία* passend hinzugefügt; damit aber dieser nicht bloß auf das äußere Leben bezogen werde, läßt P. Ausdrücke folgen, durch welche bestimmt auf die innerliche Lust hingewiesen wird; passend steht auch hier wieder der speciellere, kräftigere Ausdruck voran, dem der umfassendere folgt. — Mit diesen vier Begriffen verbindet P. als Fünftes: *τὴν πλεονεξίαν*. Dies bezeichnet hier, wie auch sonst, die Sucht nach Vermehrung des irdischen Besitzes [302]). Mit Recht bemerkt Rückert zu Ephes. IV, 19. „Wollust und Habsucht sind die Hauptlaster, auf welche sich auch da, wo P. lange Register von Sünden giebt, die meisten derselben zurückführen lassen; es sind, versteht sich in verschiedenen Formen hervortretend, diejenigen, welche im gemeinen Leben am häufigsten

---

302) Mehrere Ausleger, namentlich die griechischen, verstehen unter *πλεονεξία* die *πορνεία*; auch Bähr stimmt ihnen bei, indem er sagt: „Man kann nun hier *πλεον.* auf die Lust, das Weib eines Andern zu besitzen, beziehen, oder besser, auf den Gelderwerb durch Unzucht.“ Der einzige Grund, den Bähr für diese Auffassung, bei welcher die gewöhnliche Bedeutung von *πλεονεξία* verlassen wird, anführt, ist das Auffallende, daß der Ap. so plötzlich neben den verschiedenen Unzuchtslastern den Geiz nennen sollte. — Dieser Grund beweist jedoch nichts; schon der Artikel deutet darauf hin, *πλεονεξία* in einem von den vorhergehenden Worten verschiedenen Sinne zu nehmen; auch ließe sich nicht erklären, wie P. in jenem Falle diesem einen Ausdruck den Beisatz *ἥτις* ꝛc. hinzufügt; übrigens vergl. 1 Kor. V, 10, wo der Ap. gleichfalls neben einander der *πόρναι* und der *πλεόνεκται* erwähnt.

erſcheinen." — Die hinzugefügten Worte ἥτις (quippe quae) ἐστὶν εἰδωλολατρεία erinnern an den Ausſpruch Chriſti: Matth. VI, 24. Theodoret: τὴν μέντοι πλεονεξίαν εἰδωλολατρείαν ἐκάλεσεν, ἐπειδὴ τὸ μαμωνᾶ κύριον ὁ σωτὴρ προσηγόρευσε, διδάσκων, ὡς ὁ τῷ πάθει τῆς πλεονεξίας δουλεύων, ὡς θεὸν τὸν πλοῦτον τιμᾷ. Vergl. übrigens 1 Tim. VI, 10. — Es darf bei den zu νεκρώσατε gehörigen Objecten nicht überſehen werden, daß, während das erſte derſelben vor ſich einen Artikel und hinter ſich einen erklärenden Zuſatz hat, und daſſelbe bei dem letzten Objecte ſtattfindet, die vier dazwiſchentretenden, alle im Weſentlichen denſelben Begriff ausdrückenden, von Beidem entblößt daſtehen. Hieraus erhellt, daß die beiden Hauptobjecte das erſte und das letzte ſind, und die dazwiſcheneingeſchobenen vier Worte nur zur Erklärung des erſten hinzugefügt ſind. Dieſe Anſicht rechtfertigt ſich um ſo mehr, als die Unzuchtsſünden Sünden am eignen Leibe ſind, wie P. 1 Cor. VI, 18 ſagt: πᾶν ἁμάρτημα, ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος ἐκτὸς τοῦ σώματός ἐστιν, ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει. Der Ausdruck τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς würde demnach den beſtimmteren Begriff bekommen: „Die Glieder, welche der unkeuſchen Luſt dienen" [303]). —

---

303) Stehen die Objecte wirklich in dem hier bemerkten Verhältniß, ſo widerlegt ſich dadurch die Meinung von Harleß, (zu Epheſ. V. 5), daß ἥτις durch Attraction für ἅτινα (sc. μέλη) ſtehe. Den außerdem geltend zu machenden Grund, daß der Artikel vor πλεονεξία dazu zwinge, den Zuſatz ἥτις nur auf dieſes Wort zu beziehen, weiſt Harleß durch die Bemerkung zurück: „der Artikel dient dort nur zur Scheidung des πλεον. von den andern vorhergenannten Subſtantiven einer Gattung als einer neuen Gattung und kann nicht als unzweifelhafte Beſtimmung über die Geltung von ἥτις betrachtet werden." Allein dagegen iſt zu bemerken, wenn der Art. dieſe Geltung hat, ſo iſt es unerklärlich, daß nicht vor dem erſten der vorhergehenden Subſtantive gleichfalls der Artikel ſteht; überdies laſſen ſich aber auch die μέλη, zumal nach der richtigen Erklärung dieſes Wortes, unmöglich als ein Götzendienſt bezeichnen.

Indem P. die Colosser ermahnt, die unkeusche Lust und die Habsucht zu tödten, fügt er V. 6 und 7 hinzu: *δι' ἃ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας· ἐν οἷς καὶ ὑμεῖς περιεπατήσατε ποτὲ, ὅτε ἐζῆτε ἐν αὐτοῖς*, um hervorzuheben, daß sich für sie als Christen das genannte sündhafte Wesen nicht mehr gezieme, da eben um deswillen der Zorn Gottes über die *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας*, zu denen sie nicht mehr gehörten, komme. —

Statt *δι' ἃ* lesen einige Codd. (C*. D*. E. F. G. u. a.) *δι' ὃ*; der Sinn ist bei beiden Lesarten derselben, doch möchte *δι' ἃ* wegen der Mehrzahl der Autoritäten für die richtige Lesart zu halten sein; jedenfalls ist das Relativ nicht auf *τὰ μέλη* (Bähr) zurückzubeziehen, sondern auf sämmtliche vorher genannten Sünden, wie dies nicht nur deutlich aus Ephes. V, 6 hervorgeht, sondern auch durch den Gedanken selbst erfordert wird. Vor dem Worte *ὀργή* lassen einige Codd. C. F. G. den Artikel weg, wodurch der Sinn jedoch nicht geändert wird; *ὀργή* bezeichnet ursprünglich jeden heftigen Gemüthsaffect, vernehmlich aber dann, wenn derselbe feindselig gegen einen Andern gerichtet ist, also der „Zorn". Obgleich derselbe meistens malo sensu von dem leidenschaftlichen, sündhaften Zorn gebraucht wird, vergl. Jacob. I, 20, so kann doch auch der heilige Zorn darunter verstanden werden, wie dann auch Marc. III, 5 das *ὀργίζεσθαι* von Christus ausgesagt wird. Auf Gott übertragen bezeichnet *ὀργή* den heiligen Unwillen Gottes an dem Sünder als solchem, welcher sich in der Strafe, die er auf die Sünde geordnet hat, manifestirt [304]). Diese *ὀργή* Gottes offenbart sich nun sowohl schon auf Erden während der Entwickelung der Geschichte (Röm. I, 18), als

---

304) Johannes Damascenus orthod. fid. 1, 14: *ὀργὴν καὶ θυμὸν θεοῦ ἐννοοῦμεν τὴν πρὸς τὴν κακίαν ἀπέχθειάν τε καὶ ἀποστροφὴν, καὶ γὰρ ἡμεῖς, τὰ ἐνάντια τῆς γνώμης μισοῦντες, ὀργιζόμεθα.* Manche Erklärer nehmen ungenau *ὀργή* für gleichbedeutend mit *τιμωρία* oder *κόλασις*; so auch Bähr, der es durch: „Strafgericht" überträgt. Selbst Röm. II, 5. III, 5 ist diese Deutung keineswegs nothwendig.

auch wird sie sich in ihrer vollen Fülle am letzten Tage offenbaren; deshalb wird dieser Tag, ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου, auch als die ἡμέρα τῆς ὀργῆς bezeichnet. Der Zorn Gottes aber, sofern er an jenem Tage erst sich vollkommen offenbart, wird ἡ ὀργὴ μελλοῦσα Matth. III, 7, oder ἡ ὀργὴ ἐρχομένη 1 Thessal. I, 10 genannt. Demnach könnte man auch hier den Ausdruck ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἔρχεται von dem dereinstigen Offenbarwerden des göttlichen Zornes verstehen, zumal das Verbum ἔρχομαι auch im Präsens bisweilen Futurbedeutung hat; doch ist dies nicht nöthig, ja dem Zusammenhang nach ist es passender, den Ausdruck des Apostels auf das Sichoffenbaren des göttlichen Zorns in dem Verlauf dieses Lebens zu beziehen. — Diejenigen, über welche der Zorn Gottes kommt, bezeichnet P. als υἱοὶ τῆς ἀπειθείας. Daß hierunter nach einem bekannten Hebraismus diejenigen zu verstehen sind, die von der ἀπειθεία beherrscht werden, bedarf keines weitern Nachweises; ἀπειθεία kann sowohl vom Unglauben (ἀπιστία), als auch vom Ungehorsam gegen Gott gebraucht werden, d. h. der in dem Worte liegende Begriff umfaßt an sich Beides, indem allgemein das Widerstreben gegen Gott darunter zu verstehen ist, die genauere Bestimmung des Ausdrucks nach der einen oder anderen Seite hin, hängt von dem Zusammenhang, in welchem er vorkommt, ab; da hier von den Sünden, also der Uebertretung der göttlichen Gebote die Rede ist, so ist es jedenfalls richtiger, unter ἀπειθεία h. l. den Ungehorsam zu verstehen. — Zu bemerken ist noch, daß im Cod. B. die Worte: ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας ganz fehlen; man könnte sie aus Ephes. V, 5 herübergenommen ansehen; allein da sie nur dieser eine, keineswegs zuverlässige Codex nicht hat, so dürfen sie mit Recht für ächt gehalten werden. — [305]).

---

305) Die Behauptung Steiger's, daß Lachmann diese Worte in Klammern geschlossen habe, beruht auf einem Irrthum.

Bei den folgenden Worten fragt sich zunächst, worauf die Pronomina: *οἷς* und *τούτοις* (so nämlich lesen die Codd. A. B. C. D*. E. 17. 26. 71. 73, weshalb Lachmann es in den Text aufgenommen hat) zu beziehen sind. Man kann entweder beide Pronomina auf *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας*, oder auch auf den in *ἃ* liegenden Begriff der Sünden, oder das eine Pronomen auf jenes, das andere auf dieses beziehen. Indessen ist es doch wahrscheinlicher, daß *ἐν οἷς* auf die Sünden zurückgeht, zumal es dem Ap. P. gebräuchlich ist, *περιπατεῖν* cum *ἐν* auf Abstracta zu beziehen: IV, 5. Röm. VI, 4. 2 Cor. IV, 2. und besonders Ephes. II, 2 [306]). Auch liegt es dem Gedankenzusammenhange gemäß dem Ap. offenbar daran, hervorzuheben, daß auch die Colosser einst von jenen Sünden, die sie ertödten sollen, beherrscht gewesen seien. Dann erklärt sich auch das *καί* vor *ὑμεῖς* leicht; „wie die *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* überhaupt in jenen Sünden wandeln, so thatet auch ihr es." Schwieriger scheint es, das *ἐν τούτοις* zu bestimmen; zwar könnte es tautologisch scheinen, wenn auch dieses Pronomen auf die Sünden bezogen wird, allein die Tautologie würde doch hinlänglich durch die Verschiedenheit der beiden Wörter: *περιπατεῖν* und *ζῆν* gehoben; daß P. diese beiden Ausdrücke in einem verschiedenen Sinne gebrauchen konnte, lehrt die Vergleichung der Stelle Gal. V, 25 wo *ζῆν* und das dem *περιπατεῖν* entsprechende Wort *στοιχεῖν* nebeneinandergestellt sind. Während durch *περιπατεῖν*, wie dort durch *στοιχεῖν*, das wirkliche, thatsächliche Sichrichten nach der Sünde, den sündlichen Lebenswandel bezeichnen würde, wäre unter *ζῆν* die innere Lebensgemeinschaft mit den Sünden zu verstehen [307]): „In jenen

---

306) Calvin: Male Erasmus, qui ad homines retulit, vertens: inter quos, nam de vitiis procul dubio Paulus intellexit.

307) Calvin: Vivere et ambulare inter se differunt, quemadmodum potentia et actus: vivere praecedit, ambulare sequitur. Beza: Distinguntur h. l ambulare et vivere, ita ut hoc posterius

Sünden führtet auch ihr euren Lebenswandel, als ihr denselben innerlich angehörtet." Bei dieser Erklärung bleibt jedoch eins auffallend, nämlich die Erwähnung der *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας*, die durchaus überflüssig sein würde, wenn P. mit keinem Worte darauf hinwiese, daß die Colosser früher diesen selbst mitangehört haben. An den entsprechenden Parallelstellen Ephes. II, 2. 3 und V, 6. 7 fehlt eine solche Zurückweisung auf die zuvor genannten *υἱοὶ τ. ἀπ.* nicht. In beiden Stellen bleiben in dem Gedankenfortgange die *υἱοὶ τῆς ἀπ.* nicht unberücksichtigt; dies wäre aber an unserer Stelle der Fall, wenn, wie *ἐν οἷς*, so auch *ἐν τούτοις* auf die vorhergenannten Sünden bezogen wird. Wollte man nun einwenden, *ζῆν* cum *ἐν* lasse sich nicht wohl auf Personen beziehen, so hieße das Schwierigkeiten suchen, wo keine sind, denn wie *ἀναστρέφειν* konnte P. offenbar auch *ζῆν* cum *ἐν* in Beziehung auf Personen gebrauchen. „Unter den Kindern des Ungehorsams leben" aber bedeutet: „als denselben angehörig leben." *Ζῆν* ist in diesem Falle eben so gebraucht, wie in der Phrase: *ζῆν ἐν κόσμῳ* II, 20, statt dessen P. sich auch des Ausdruckes: *ἀναστρέφειν ἐν τῷ κόσμῳ* 2 Cor. I, 11 bedient. So ist denn der Gedanke des Ap. dieser: „In jenen Sünden wandeltet ihr auch damals, als ihr den Kindern des Ungehorsams angehörtet" [308]). Grammatisch ließe sich nun freilich auch umgekehrt *ἐν οἷς* auf

---

indicet naturae habitum, illud vero *ἐνεργείαν* ipsam. Bähr sagt zu unbestimmt: „*ζῆν* und *περιπατεῖν* unterschieden sich wohl so, daß ersteres mehr auf die Gesinnung, letzteres auf den äußern Wandel geht." Mit Unrecht hält Böhmer jene Unterscheidung für gesucht. —

308) Flatt: „In solchen Lastern habt auch ihr ehemals gelebt, da ihr noch unter den Heiden lebtet." An dieser Uebersetzung ist jedoch zweierlei zu tadeln, sowohl, daß Flatt die beiden Ausdrücke *περιπατεῖν* und *ζῆν* durch dasselbe Wort überträgt, als auch, daß er unter *υἱοὶ τῆς ἀπ.* nur die Heiden versteht; vergl. Ephes. II, 2. 3 (*καὶ ἡμεῖς*). Auch Böhmer stimmt mit der gegebenen Erklärung überein. —

die *υἱοὶ τ. ἀπ.* und *τούτοις* auf die Sünden beziehen, allein dadurch würde der Gedanke, daß die Colosser unter den Kindern des Gehorsams gewandelt haben, zu sehr gegen den, daß sie von jenen Sünden beherrscht worden, zurücktreten, während nach dem Zusammenhange eben dies Letztere hervorzuheben war.

V. 8 — 15 spricht P. vornehmlich von dem Verhalten der Christen zu den Brüdern, indem er sie auffordert, allen die christliche Gemeinschaft störenden Sünden zu entsagen und sich der Liebe und aller daraus herfließenden Tugenden zu befleißigen. — Der Ap. beginnt mit der Aufforderung: V. 8. *νυνὶ δὲ ἀπόθεσθε καὶ ὑμεῖς τὰ πάντα, ὀργὴν, θυμὸν, κακίαν, βλασφημίαν, αἰσχρολογίαν ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν.* Die Partikel *νυνί* schließt sich eng an das vorhergehende: *ἐν οἷς — ποτὲ* an, *ὅτε κ. τ. λ.*; vormals lebtet ihr in den Sünden, jetzt aber leget ab ꝛc. Das *καί* vor *ὑμεῖς* kann nicht zu *ἀπόθεσθε* gezogen werden, sondern es gehört zu *ὑμεῖς*; der Sinn ist: wie Andere, so auch ihr. Ueber *τὰ πάντα* bemerkt Winer, es heiße nicht dies oder jenes Alles (Beza: haec omnia), sondern, wie wir etwa sagen könnten: „das Gesammte, d. h. die ganze Schlechtigkeit des Charakters"; allein noch passender ist es, zu übersetzen: „das Alles", nämlich sowohl das Genannte, als auch das Folgende. — Der Ausdruck: *ἀπόθεσθε* kommt in ähnlicher Verbindung öfter vor: Röm. XIII, 12. Ephes. IV, 22. 25. Jacob. I, 21. Das Bild ist von der Kleidung hergenommen, wie das von P. sonst in Gegensatz dazu gestellte *ἐνδύσασθαι* zeigt. Die Ausdrücke *ὀργή* und *θυμός* finden sich öfter mit einander verbunden, namentlich Ephes. IV, 31 (Röm. II, 8); beide bezeichnen den gegen einen Andern feindselig gerichteten Gemüthsaffect, doch mit dem Unterschied, daß der erstere mehr auf das Hervortreten desselben, der andere mehr auf den innern Zustand hinweist. — Das Wort *κακία* bezeichnet im Allgemeinen die Schlechtigkeit, hier aber ist es specieller in der Bedeutung von nocendi cupiditas zu neh-

men [309]). Im Verhältniß zu den beiden ersten Begriffen bezeichnet dieser noch mehr den innern Habitus; so geht P. demnach von dem mehr Aeußerlichen zu dem Innerlichen fort. — Während sich nun diese drei Ausdrücke auf das Verhältniß zu den Brüdern beziehen, scheinen die beiden folgenden darüber hinauszugehen; das Wort *βλασφημία* wird gewöhnlich von der Lästerung gegen Gott gebraucht und *αἰσχρολογία*, welches im N. T. nur hier vorkommt, bezeichnet das Aussprechen solcher Worte und Reden, die der Zucht und Sitte widerstreiten; allein jenes findet sich auch nicht selten in Beziehung auf Menschen gebraucht: 1 Cor. IV, 13. Röm. III, 8. Tit. III, 2, und so läßt sich *αἰσχρολογία* auch wohl von dem Aussprechen unzüchtiger Worte gegen den Nächsten verstehen. Doch ist es allerdings möglich, daß P. sich bei diesen Worten, namentlich bei dem letztern, nicht in den vorhin bezeichneten Gränzen hält. Die Worte: *ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν* schließen sich den beiden letztern Ausdrücken an; ob aber Paulus sie unmittelbar mit dem Zeitworte, oder mit *αἰσχρολογία* verbunden gedacht habe, so daß etwa ein *ἐκπορευομένην* zu ergänzen wäre, läßt sich schwerlich bestimmen [310]). Wenn einige Autoritäten (die äthiop. und arab. Vers., Vigil., Ambrosiaster, Cod. G. und Boern.) *μὴ ἐκπορευέσθω* vor *ἐκ* liefern, so ist dies offenbar aus Ephes. IV, 29 entlehnt, wo es heißt: *πᾶς λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέσθω.* —

---

309) Calvin: Significat hoc verbo animi pravitatem, quae humanitati et aequitati est opposita, et malignitas vulgo nuncupatur. Zu eng faßt Theophylact den Begriff, wenn er ihn durch *μνησικακία* umschreibt.

310) Unrichtig ist jedenfalls die Meinung Böhmer's, P. füge *ἐκ τοῦ στόματος* hinzu, um anzudeuten, er meine eine solche Schandrede, die nicht von andern Bekennern Jesu herrühre, sondern aus dem Munde der Col. hervorkomme. Denn das versteht sich ja von selbst, daß P. die Col. nicht auffordern konnte, eine Schandrede, die aus Anderer Munde hervorging, abzulegen. —

Den bisherigen Aufforderungen fügt P. noch V. 9 hinzu: *μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους*: lüget nicht Einer gegen den Andern; statt *εἰς* steht sonst auch in demselben Sinne der Dativ: Apg. V, 4. Speciell an Verläumdung zu denken, wie einige Ausleger wollen, dazu ist kein Grund vorhanden. Calvin: **Quum mentiri prohibet, damnat quamlibet versutiam et omnes malas fallendi artes.** Die Unangemessenheit der Lüge für den Christen begründet Theophylact passend durch die Worte: *Χριστὸν ἐνδυσάμενοι, τὸν εἰπόντα: ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια;* einen andern, wiewohl hiemit zusammenhängenden, Grund giebt P. selbst an: Ephes. IV, 25: *ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη.* —

An die Imperativsätze knüpfen sich zwei einander entsprechende Participialsätze an: *ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ* und V. 10: *καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον, τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν.* Jedenfalls sind die Participien als solche aufzufassen und nicht für Imperative zu nehmen; allein im Verhältniß zu den vorhergehenden Imperativen lassen sich sich entweder so verstehen, daß dadurch ein Früheres oder ein Fortdauerndes [311]) bezeichnet wird; der erstern Meinung ist unter Andern Beza: **ponuntur haec participia** *αἰτιολογικῶς*, in diesem Falle geben sie demnach den Grund an, der die Christen zur Vermeidung der genannten Sünden verpflichtet: „Nachdem ihr ausgezogen habt". Zur Begründung dieser Erklärung hat man theils die Aoristform der Verben, theils auch die Stelle II, 11, nach welcher die *ἀπέκδυσις* als ein bereits geschehener Act bezeichnet werde, angeführt; allein der Gebrauch jener Form beweist nichts, weil das **Part. Aor.**, zumal da die vorhergehenden Imperative *νεκρώσατε* und *ἀπόθεσθε* gleichfalls im Aorist stehen, recht wohl bei einer

---

311) Nicht genau ist es, wenn Flatt sagt: „Man kann diese Worte auch so nehmen, daß sie sich auf das beziehen, was sie in der Zukunft thun sollen."

fortdauernden Handlung gesetzt werden kann; vergl. 1 Petr. V, 6. 7., wo nach *ταπεινώθητε ὑπὸ τὴν χεῖρα τοῦ θεοῦ* die Worte *πᾶσαν τὴν μέριμναν ὑμῶν ἐπιρίψαντες ἐπ' αὐτόν* zu übersetzen sind: „indem ihr alle eure Sorge auf ihn werfet". Eben so wenig ist der zweite Grund haltbar, denn es liegt im Wesen des Christenthums begründet, daß die *ἀπέκδυσις* des alten Menschen ꝛc. für den Gläubigen sowohl als ein einzelner, vergangener Act, als auch als eine fortdauernde Thätigkeit betrachtet werden kann. Da P. nun den Grund, warum die Colosser zur Ertödtung des sündlichen Lebens verpflichtet seien, bereits in dem Vorhergehenden angegeben hat, da er sich hier auf dem Gebiete der Ermahnung befindet und Ephes. IV, 22. 23 das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menschen als eine fortdauernde Handlung bezeichnet wird, so ist es richtiger, der zweiten Auffassung folgend zu übersetzen: „indem ihr den alten Menschen auszieht". Durchaus zweckmäßig ist es, daß P., nachdem er die Colosser zur Vermeidung einzelner Sünden ermahnt hat, auf das Allgemeine hinweist, ohne welches auch jenes niemals — wenigstens nicht im christlichen Sinne — vollendet werden kann. — Die Phrase *ἀπεκδύεσθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον* findet sich im N. T. nur hier; Ephes. IV, 22 steht statt dessen: *ἀποτίθεσθαι τὸν παλ. ἄνθρ.*

Unter *ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος* ist der Mensch, sofern er *ἐν κόσμῳ ζῶν, δελουλωμένος ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας* ist, zu verstehen. Unrichtig sagt **Bengel**, das concretum sei hier gesetzt für das abstractum: also *ὁ παλ. ἄνθρ.* für *ἁμαρτία*; obwohl die meisten Ausleger ihm beistimmen[312]). Der Ap. denkt sich vielmehr darunter den Menschen selbst, der umgewandelt und ein neuer werden muß. Das Bildliche und Uneigentliche

---

312) **Theophylact**: *τὸν παλ. ἄνθρωπον· τὴν διεφθαρμένην προαίρεσιν*; **Calvin**: pravitatem nobis ingenitam; damit im Wesentlichen übereinstimmend sagt **Bähr**: „Der alte Mensch ist das, was P. auch wohl *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* oder *τῆς σαρκός* nennt." —

liegt nicht sowohl in diesem Ausdrucke an und für sich, als in der Verbindung desselben mit *ἀπεκδύεσθαι* oder *ἀποτίθεσθαι*[313]). Dieser alte Mensch wird Ephes. IV, 22 näher so bestimmt: *ὁ φθειρόμενος κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης*, woraus zur Genüge hervorgeht, daß *ὁ ἀνθρ. παλ.* nicht = *ἁμαρτία* ist. Da dem *παλαιὸς ἀνθρ.* sowohl der *νέος* als auch der *καινὸς ἄνθρωπος* gegenübersteht, so folgt daraus, daß *παλαιός* in dieser Verbindung „alt" heißt, nicht nur in Beziehung auf die Zeit, sondern auch in Beziehung auf die Beschaffenheit. Zur Verstärkung fügt P. noch die Worte: *σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ* hinzu; unter den *πράξεις* sind die Handlungen, als Manifestationen des alten Menschen zu verstehen; den allgemeinen Begriff zu sehr beschränkend wäre es demnach, dabei nur an die äußerlichen Thaten zu denken, vielmehr sind auch die innern Thätigkeiten mit hinzuzudenken. — Wie die Christen den alten Menschen ausziehen sollen, so sollen sie andrerseits den neuen Menschen anziehen.

Der neue Mensch wird von P. als *ὁ νέος* sc. *ἄνθρωπος* bezeichnet, wogegen er sich Ephes. IV, 24 des Ausdrucks: *ὁ καινὸς ἄνθρωπος* bedient. Wie verhalten sich diese beiden Ausdrücke zu einander? Der Begriff *νέος* wird zunächst im Gegensatz gegen dasjenige, was eine lange Dauer seiner Existenz gehabt hat, gebraucht, und bezeichnet demnach dasjenige, was vor nicht langer Zeit entstanden ist, so z. B. Matth. IX, 17 *οἶνος νέος*, Wein, der vor nicht langer Zeit gekeltert ist; dann aber kann es im Verhältniß zu etwas Früherem, das als ein Altes gilt, das Spätere überhaupt bezeichnen, so lange nämlich dieses Spätere nicht durch noch Späteres selbst wieder als ein Altes erscheint, so wird der Bund,

---

313) Einige, besonders ältere, Ausleger finden bei diesem Ausdrucke eine Anspielung auf die Taufe, welche Symbol der innern Wiedergeburt ist; allein unpassend, da P. hier nicht von einem einzelnen vergangenen Acte redet. —

der durch Christus geschossen ist, im Verhältniß zu dem frühern durch Moses geschlossenen Hebr. XII, 24 *διαθήκη νέα* genannt; endlich schließt sich an den Begriff: „jung, frisch, neuentstanden" der des guten, kräftigen, gesunden Zustandes an, und *νέος* kann daher auch da gebraucht werden, wo das Neue zugleich als ein kräftig Gesundes, im Gegensatz gegen ein Veraltetes, durch Alter Verderbtes bezeichnet werden soll; in diesem Sinne steht *νέος*, 1 Cor. V, 7, wo P. sagt, daß die christliche Gemeinde ein *νέον φύραμα* sein solle. Das Wort *καινός* wird nun zwar auch nicht selten in Beziehung auf die Entstehung gebraucht, wie Matth. XXVII, 60 das Grab, worein Christus gelegt ward, ein *μνημεῖον καινόν* genannt wird, offenbar, weil es nicht lange Zeit zuvor erst gebauet war, doch geschieht dies nur dann, wenn der Gegenstand noch nicht gebraucht worden (*ἀσκὸς καινός* Matth. IX, 17), sich also noch in seinem ursprünglichen guten Zustand befindet; sodann wird *καινός* im Verhältniß zu einem früheren von demjenigen gebraucht, was früher in der Art noch nicht gewesen ist, sowohl im guten als im schlimmen Sinne, so *διδαχὴ καινή* Mark. I, 27. Apg. XVII, 19; endlich aber steht es im Gegensatz zu dem, was als ein Früheres in einem schlechten Zustand sich befand und bezeichnet demnach den guten Zustand eines später Entstandenen; so *οὐρανὸς καινός* 2 Petr. III, 13. — So ergiebt sich denn, daß in *νέος* die Beziehung auf die Entstehung, in *καινός* die Beziehung auf die Beschaffenheit die vorherrschende ist; darnach ist der Unterschied zwischen *ἄνθρωπος νέος* und *ἄνθρωπος καινός* dahin zu bestimmen, daß unter jenem der Mensch, sofern er aus einem früheren Zustand in einen späteren, unter diesem dagegen, sofern er aus einem schlimmen Zustande in einen guten versetzt worden, zu verstehen ist; beides steht im Gegensatz zu dem *ἄνθρωπος παλαιός*, indem das Wort *παλαιός* sowohl auf ein Früheres überhaupt, als auch auf einen früheren, schlechten Zustand hinweist. Der *ἄνθρ. καινός* kann demnach zugleich ein *ἄνθρωπος νέος* sein,

sofern sein gegenwärtiger Zustand als ein später entstandener zu betrachten ist, und wiederum kann umgekehrt der *ἄνθρ. νέος* als *ἄνθρ. καινός* bezeichnet werden, sofern hervorgehoben werden soll, daß sein gegenwärtiger Zustand im Verhältniß zu dem früheren von guter, trefflicher Beschaffenheit ist. Wie der Ap. nun hier den Ausdruck *ἄνθρωπος νέος* gefaßt habe, das muß sich aus dem hinzugefügten: *ἀναχαινούμενον* ergeben. Willkürlich würde es sein, wollte man dies Partic. Präs. als Part. Perf. fassen, und demnach (mit de Wette) übersetzen: „der erneuert ist"; es ist vielmehr zu übersetzen: „der erneuert wird". Offenbar also versteht P. unter dem *ἄνθρωπος νέος* hier nicht den *ἄνθρωπος καινός*, sondern vielmehr den Menschen, sofern er immer mehr ein *ἄνθρωπος καινός* wird, d. h. sofern er aus dem frühern Zustand, in welchem es mit ihm immer schlechter ward (*τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης*, wo *φθειρόμενον* nicht = *ἐφθαρμένον* zu nehmen ist), in einen späteren Zustand versetzt worden ist, in welchem es mit ihm immer besser wird, er also zu dem vollendeten Zustand der *καινότης* immer mehr heranreift. Der Christ ist im Verhältniß zu seinem früheren Zustand jedenfalls ein *ἄνθρωπος νέος*, in Beziehung auf die *καινότης* aber kann er auf eine zweifache Weise betrachtet werden; entweder, wie er als in Christo gerechtfertigt vor Gott eine *κτίσις καινή* ist, in welcher das Alte durchaus vergangen ist, er also geradezu *ἅγιος* genannt werden kann; oder auch, wie er sich in dem geschichtlichen Verlaufe seines Lebens zeigt, als ein auf dem Wege zur Heiligkeit Begriffener, der in fortgesetzter Entwickelung dem ihm vorgesteckten Ziele immer näher kommt. Wo P. ihn geradezu den *ἄνθρωπον καινόν* nennt, geht er von der erstern, wo er ihn als einen *ἄνθρωπον ἀναχαινούμενον* bezeichnet, dagegen von der zweiten Betrachtungsweise aus und eben dieses ist hier der Fall. — Bei dem Worte *ἀναχαινούμενος* darf jedoch auch das *ἀνα* nicht übersehen

werden, diese Präp. weiset in der Zusammensetzung entweder auf ein Aufsteigen in die Höhe, oder auf Zurückkehren in einen früheren Zustand hin. In dem letztern Sinne ist sie mit *καινόω* verbunden, so daß *ἀνακαινόω* **i. q. renovare** i. e. „in den frühern guten Zustand wieder zurückführen" ist. Paulus setzt demnach bei dem Gebrauch dieses Ausdrucks voraus, daß der Mensch sich ursprünglich in einem guten Zustand befunden habe, aus diesem hernach herausgetreten ist und als Christ allmälig wieder in denselben zurückkehrt [314]). Daß unter diesem früheren guten Zustand des Menschen seine ursprüngliche Vollkommenheit zu verstehen sei, bedarf keiner weitern Nachweisung. — Als Ziel des *ἀνακαινοῦσθαι* wird die *ἐπίγνωσις* angegeben, welche *ἐπίγνωσις* darunter zu denken sei, zeigt II, 2. Daß P. gerade diese hier hervorhebt, mag seinen Grund in der Polemik gegen die Irrlehrer haben; um aber zugleich die Norm, gemäß welcher die Erneuerung geschehen soll, anzugeben, fügt P. die Worte: *κατ' εἰκόνα*

---

314) Diese Erklärung kommt im Wesentlichen mit der von Bähr gegebenen überein; nur daß Bähr die Begriffe *νέος* und *καινός* zu scharf gegen einander abgränzt, ohne anzudeuten, wie dieselben in einander übergehen; daher er es verkennt, daß der *ἄνθρωπος καινός* auch als *ἄνθρωπος νέος* bezeichnet werden kann, sofern er nämlich aus einem früheren Zustande gleichsam herausgeboren ist; auch ist es unrichtig, wenn Bähr *καινός* und *ἀνακαινούμενος* als gleichbedeutend nimmt; so wie, wenn von ihm gesagt wird, das *ἀνανεοῦσθαι* gehe dem *ἀνακαινοῦσθαι* nothwendig voraus, da vielmehr Beides zusammenfällt. — Böhmer erklärt die Stelle, ohne die Begriffe gehörig zu scheiden; daher kommt er denn dazu, dem Ap. den Gedanken zuzuschreiben, daß die Denkungsweise, die durch den heiligen Geist ihren Ursprung bekommen, erneuert wird; allein jene Denkungsweise ist doch wohl als von dem heil. Geiste entsprungen, eine gute, die einer Erneuerung nicht mehr bedarf. Insofern hat auch Steiger Recht zu behaupten, daß wir nirgends einen Gedanken finden, wie den, daß der neue Mensch täglich erneuert werde; übrigens leidet Steiger's eigne Erklärung an Unklarheit, was seinen Grund darin hat, daß er die Begriffe *ἄνθρ. νέος* und *ἄνθρ. καινός* nicht unterscheidet. —

τοῦ κτίσαντας αὐτόν hinzu; als Subject, zu κτίσαντος ist nicht Christus, sondern Gott zu denken, wie dies Ephes. IV, 24 bestätigt; αὐτόν i. e. τὸν ἄνθρ. νέον, der neue Mensch ist geschaffen von Gott d. h. Gott ist es, der den Menschen aus seinem früheren Zustand in den spätern, in welchem er von Tage zu Tage erneuert wird, versetzt. Die Bedeutung des κατ' εἰκόνα wird deutlich durch die Worte Calvin's: **Hinc discimus, tum quis finis sit regenerationis nostrae h. e. ut deo reddamur similes, ac in nobis reluceat ejus gloria, tum quae sit dei imago: nempe totius animae rectitudo et integritas, ita ut homo sapientiam dei, justitiam et bonitatem, quasi speculum repraesentet.** Daß Paulus bei den hier gebrauchten Ausdrücken an die Schöpfungsgeschichte anspielt, ist unverkennbar. —

Faßt man V. 9 und 10 zusammen, so liegt in denselben eine Bestätigung der in dem Wesen des Christenthums begründeten Ueberzeugung, daß zum Eintritt in das Reich Gottes nicht eine Besserung im Einzelnen, sondern ein wirkliches Neuwerden des Menschen erforderlich ist. Die πολιτεία προτέρα (wie Theodoret den Ausdruck ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος erklärt) bedarf nicht nur der Aushülfe, sondern der gänzlichen Umkehr. Der Begriff der Besserung ist demnach zur Bezeichnung des Uebertritts aus der Welt in das Reich Gottes durchaus ungenügend; er findet vielmehr seine passende Stelle nur innerhalb eines jener beiden Gebiete des menschlichen Lebens. —

Als nähere Bestimmung des neuen, nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen, werden V. 11 die Worte: ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος, ἀλλὰ τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστός· hinzufügt. P. stellt hier mehrere Gegensätze auf, von denen er sagt, daß sie in dem neuen Menschen nicht vorkommen, indem die Christen ihrem innern Wesen nach in Christo einander gleich sind, so daß jeder von ihnen dasselbe Bild darstellt, welches in dem andern

erſcheint. Ὅπου bezieht ſich auf τὸν νέον, τὸν ἀνακαινούμενον ꝛc. und gehört eng mit ἔνι zuſammen; ἔνι iſt ioniſche Form für ἐν und wird, ohne daraus contrahirt zu ſein, für ἔνεστι geſetzt, wie ἔπι für ἔπεστι Gal. III, 28. Jacob. I, 17. (ſ. Buttmann's gr. Gr. II, 299); es iſt hier mit Nachdruck geſetzt, und ſteht nicht = ἐστίν (wie Bähr meint): „wo nicht darin iſt" i. e. worin nicht iſt; der Sinn iſt: Der neue Menſch iſt ſeinem innern Weſen nach weder ein Grieche, der im Gegenſatz ſteht gegen den Juden, noch ein Jude, der im Gegenſatz ſteht gegen den Griechen; in dem neuen Menſchen iſt jener Unterſchied nicht vorhanden. Bei dieſem erſten Gegenſatze [315]): Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος iſt nicht der Unterſchied der Nationalität an ſich gemeint, ſondern nur ſofern dieſelbe eine verſchiedene Werthſchätzung des Menſchen begründet. Das Wort Ἕλλην bezeichnet hier weder nur den in Griechenland Gebornen, noch auch den Heiden überhaupt; vielmehr ſoll hier der Gegenſatz der griechiſchen Bildung gegen die jüdiſche hervorgehoben werden [316]), es iſt unter jenem Ausdrucke demnach Jeder gemeint, der unter dem Einfluſſe griechiſcher Sprache und Sitte ſtand. Derſelbe Gegenſatz iſt auch Gal. III, 28 erwähnt. Der zweite Gegenſatz, den der Ap. als für den Chriſten aufgehoben bezeichnet, iſt der zwiſchen der περιτομή und ἀκροβυστία; dieſer entſpricht dem vorigen nicht ganz; die περιτομή correſpondirt

---

315) In mehreren Autoritäten, namentlich den Codd. D** E. F. G. Auguſt. Pelag. ꝛc. findet ſich als erſter Gegenſatz: ἄρσεν καὶ θῆλυ; dieſe Worte ſind jedoch wahrſcheinlich aus Gal. III, 28 hergenommen.

316) Für die Meinung, daß unter Ἕλλην die Heiden überhaupt zu verſtehen ſeien, beruft ſich Böhmer unbegreiflicher Weiſe auf Joh. VII, 35 und auf die Schriften Juſtin's, Tatian's u. A., welche λόγοι πρὸς Ἕλληνας genannt wurden. Ganz grundlos iſt die Erklärung von Chryſoſtomus: Ἕλλην, τουτέστι, προσήλυτος, καὶ Ἰουδαῖος, τουτέστιν, ἐκ προγόνων.

zwar dem *Ἰουδαῖος* vollkommen, allein die *ἀκροβυστία* geht über den Begriff des *Ἕλλην* hinaus, indem nicht nur die Hellenen, sondern auch die *βάρβαροι* der *ἀκροβυστία* angehörten; dies scheint auch der Grund zu sein, warum P. *βάρβαρος* und *Σκύθης* noch hinzufügt. Einige Codd. D**. E. F. G. und mehrere Uebersetzungen setzen zwischen *βάρβαρος* und *Σκύθης* — offenbar der Gleichmäßigkeit wegen — ein *καί*; allein mit Unrecht, da diese beiden Begriffe gar nicht in einem ähnlichen Gegensatze zu einander stehen, wie die vorher zusammengeordneten Begriffe; warum P. dem *βάρβαρος* den *Σκύθης* hinzufügt, erhellt aus der Bemerkung des Grotius: **Crescit oratio, nam inter barbaros barbarissimi erant Scythae.** Die Scythen waren gerade durch ihre Rohheit im Alterthume berühmt [317]). — Während in dem Gegensatz: *Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος* auf den Unterschied in der Bildung hingedeutet ist, hebt der Gegensatz: *περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία* den Unterschied des religiösen Lebens hervor. Der letzte Gegensatz, den Paulus anführt, ist der zwischen *δοῦλος* und *ἐλεύθερος*. Die meisten Autoritäten liefern auch hier kein *καί*; nur dieselben, bei denen sich zwischen den vorhergehenden Worten ein *καί* findet, so wie der Cod. A, (weshalb auch Lachmann dies zweite *καί* in den Text aufgenommen hat) haben dasselbe auch hier, allerdings würde es hier passend sein, allein nothwendig ist es auch hier nicht. Die Rede gewinnt vielmehr — wie Böhmer mit Recht bemerkt — durch die Auslassung desselben an Lebhaftigkeit. Dieser letzte Gegensatz war, wie bekannt, im Alterthume von großer Wichtigkeit und Bedeutung; aber auch dieser, die Zwiespaltigkeit des häuslichen und bürgerlichen Lebens bezeichnende, Gegensatz gilt nichts in Beziehung auf den neuen Menschen. — So ist demnach

---

317) Josephus (contra Apion. lib. II, 37) sagt von den Scythen: *φόνοις χαίροντες ἀνθρώπων, καὶ βραχὺ τῶν θηρίων διαφέροντες.*

der Gedanke des Ap. dieser: Für den Christen ist jeder Unterschied des Volkes und Standes aufgehoben; Alle, so verschieden sie auch ihrem natürlichen Stande nach sein mögen, sind in Christo Eins: Gal. III, 28; oder wie P. hier sagt: Christus ist τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν, d. h. Christus bildet das Ein und All der Christen, er ist der Mittelpunkt des Lebens, auf den sich Alles bezieht und von dem Alles ausgeht, das einige Princip des neuen Menschen. Statt τὰ πάντα lesen A. C. 17, 80 u. a. bloß πάντα, allein τὰ πάντα ist bezeichnender; ἐν πάσιν ist als Mascul. zu fassen, der Apostel fügt es hinzu, um darauf hinzuweisen, daß bei Allen, sie mögen nun Juden oder Griechen ꝛc. sein, Christus Alles ist, so daß also die in den irdischen Verhältnissen begründeten Gegensätze in Beziehung auf das religiöse Leben von keiner Bedeutung sind und für dieses also auch keine Unterschiede begründen können [318]). Daraus folgt, daß alle Christen, wenn sie ihrer natürlichen Stellung nach auch den verschiedensten, im Gegensatz zu einanderstehenden, Lebenskreisen angehören, doch Eins sind, da ihr neues Leben allein in Christo gegründet ist. Demnach sind sie verpflichtet, in brüderlicher Einigkeit und Liebe zu leben. So knüpfen sich die folgenden Ermahnungen des Ap. auf eine natürliche Weise durch die Partikel οὖν an das Vorhergehende an [319]):

---

318) Offenbar unrichtig ist die Auffassung, welche sich bei Chrysostomus und Theophylact neben der gewöhnlichen findet; indem Chrysostemus sagt: τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός· τουτέστι, πάντα ὑμῖν ὁ Χριστὸς ἔσται (besser: ἐστί) καὶ ἀξίωμα, καὶ γένος καὶ ἐν πᾶσιν ὑμῶν αὐτός· ἢ ἕτερόν τί φησιν, ὅτι πάντες Χριστὸς εἷς ἐγένεσθε, σῶμα αὐτοῦ ὄντες. —

319) Michaelis: „Wenn in der christlichen Kirche aller Unterschied des Volkes oder Standes in Absicht an unser Anrecht an Gott aufgehoben ist, und wir als einer mit Christo betrachtet werden, so fällt alle Ursache zur Trennung weg, und wir sind auf das stärkste zu

V. 12: *ἐνδύσασθε οὖν, ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι, σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, χρηστότητα, ταπεινοφροσύνην, πραότητα, μακροθυμίαν.* — Die Worte: *ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι* können entweder als Adjective zu *ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ*, oder als diesem coordinirte Substantive (der Bedeutung nach) angesehen werden. Bengel erklärt: *ἐκλεκτοί* **electi, hoc instar substantivi: epitheta, sancti et amati** [320]). Allein natürlicher ist die andere Auffassung, da auch das erste Wort seiner Form nach ein Adjectiv ist: *ἐκλεκτοί* sind die Christen, sofern sie von Gott auserwählt sind, wie es früher die Juden in vorbildlicher Weise waren; falsch ist es, *ἐκλεκτοί* für gleichbedeutend mit *ἀγαπητοί* zu nehmen. Der Christ ist sich dessen recht wohl bewußt, daß er nicht durch sich selbst aus der Gemeinschaft der Welt in das Reich des Heilandes versetzt ist, sondern durch die Gnade Gottes, die ihn ohne sein Verdienst erwählt hat [321]). Dem Ausdrucke

---

allen Pflichten der Liebe verbunden." Mit Unrecht bestreitet Böhmer diese Verbindungsweise, denn, wenn er gleich darin Recht hat, daß das *ἐνδύσασθε* sich auf *ἐνδυσάμενοι τὸν νέον* zurückbezieht, so wird jene Folgerung aus diesem doch eben durch das V. 11 Bemerkte, wodurch die Beschaffenheit des *νέος* angegeben wird, begründet.

320) Auf dieselbe Auffassung deutet die Interpunktion bei Griesbach und Lachmann: wogegen Luther übersetzt: „Als die Auserwählten Gottes, Heiligen und Geliebten", womit auch Böhmer übereinstimmt. Am meisten gegen sich hat die Meinung Steiger's, daß *ἅγιοι* als Substantiv zu betrachten sei, welches durch *ἐκλ.* und *ἠγ.* näher bestimmt ist, sowohl rückwärts als vorwärts.

321) Mit Recht sagt Bähr: „Die Beziehung auf den göttlichen Rathschluß der Erwählung, läßt sich nicht, ohne der apostolischen Lehre zu nahe zu treten, auf die Seite schieben." Solche Cautel, wie Böhmer hinzufügt, indem er sagt: „Das *ἐκλέγειν* von Seiten Gottes war basirt auf seiner Präscienz, daß die Col. während ihrer irdischen Existenz an die Messiaswürde seines Sohnes glauben und eifrig nach der Heiligkeit streben würden, weil sonst das *ἐκλέγειν* Willkür gewesen sein würde", ist nicht in dem unmittelbaren Bewußtsein des

ἐκλεκτοί schließt sich auf natürliche Weise: ἅγιοι an, denn durch die Erwählung wird der Christ Gott geweiht, also ein ἅγιος; s. übrigens zu I, 2. Ist nun aber der Christ durch Gottes Gnade dem innern Zusammenhange mit der Gott entfremdeten, profanen Welt entnommen, so ist er dadurch zugleich ein ἠγαπημένος geworden d. i. ein solcher, auf dem das Wohlgefallen Gottes ruht, der ein Gegenstand seiner väterlichen Liebe ist. Mit dem Begriff der Erwählung verbunden steht ἠγαπημένος auch Thessal. I, 4 und 2 Thessal. II, 13. So folgen diese Ausdrücke auf eine passende Weise auf einander [322]). Den ganzen Zwischensatz ὡς — — — ἠγαπημένος schiebt P. ohne Zweifel deshalb zwischenein, um seiner Ermahnung dadurch einen größeren Nachdruck zu geben, denn nichts ist so geeignet, den Christen zur Liebe gegen die Brüder zu bewegen, als gerade das Bewußtsein der Liebe Gottes, deren er sich zu erfreuen hat; vergl. 1 Joh. IV, 11. Dieses Bewußtsein sollte auch die Colosser zu den Liebeserweisungen, die P. in den folgenden Worten bezeichnet, antreiben. Als die erste Liebeserweisung nennt P. σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ; τὰ σπλάγχνα bezeichnet zunächst: „die edleren Eingeweide"; dann steht es tropisch für „Herz, Sinn, Gemüth", so 1 Joh. III, 17 und endlich für die „im Herzen wohnenden Liebe", so 2 Cor. VII, 15 und vornehmlich Phil. II, 1: σπλάχνα καὶ οἰκτιρμοί; wie hier mit einem Genitiv verbunden findet es sich: Luc. I, 78: σπλάγχνα ἐλέους, worunter die Liebe, die sich in Erbarmung beweist, zu verstehen ist. Das Wort οἰκτιρμός von οἰκτείρω bezeich-

---

Christen von der göttlichen Gnade, sondern in der Reflexion über das Verhältniß der Allmacht Gottes zu der menschlichen Freiheit begründet; wobei nur noch zu bemerken, daß der Ap. Paulus wenigstens dieser Cautel nirgends das Wort redet. —

322) Bengel: Ordo verborum exquisite respondet ordini rerum: electio aeterna praecedit sanctificationem in tempore: sanctificati sentiunt amorem et deinceps imitantur. —

net das Leidtragen über das Unglück des Andern (selbst bei dem Ausdrucke: ὁ *πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν* ist dieser Begriff festzuhalten); *σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ* ist demnach die Liebe, die sich durch das Mitgefühl mit den Leiden Anderer erweist, oder die barmherzige Liebe. Zu bemerken ist, daß statt der gewöhnlichen Lesart *οἰκτιρμῶν* die Codd. **A. C. D**. E. F. G.** 17. 31. u. a. den Singular haben, der auch von Griesbach und Lachmann in den Text aufgenommen ist. Die Aenderung des Singulars in den Plural erklärt sich leicht daraus, daß P. sich sonst des Plurals bedient. — Das folgende Wort *χρηστότης*, welches ursprünglich die Tauglichkeit oder Güte einer Sache bezeichnet, kommt im N. T. in einem weitern und engern Sinne vor, nach jenem bedeutet es allgemein **quod bonum et rectum est**: Röm. III, 12; nach diesem entspricht es dem lateinischen **benignitas**: Röm. II, 4. XI, 22. In dieser Bedeutung ist es auch hier zu nehmen. — Unter *ταπεινοφροσύνη* ist hier die Demuth im Verhältniß zu den Brüdern gemeint [323]); als christliche Tugend steht sie im Gegensatz sowohl zu der Selbsterhebung über Andere, als auch zu der knechtischen Selbsterniedrigung, in welcher der Mensch sich zum Werkzeuge der Launen des Andern herabwürdigt; sie beruht wie auf dem Gefühl von der eignen Werthlosigkeit vor Gott, so auch auf dem Bewußtsein der Würde, die der Nächste durch die Gnade Gottes besitzt, Phil. II, 3: *τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι προέχοντας ἑαυτῶν*. — Wie *σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ* und *χρηστότητα* als verwandte Begriffe eng zusammengehören, so auch die beiden folgenden Begriffe: *πραότητα* und *μακροθυμίαν*, durch welche die Gesinnung bezeichnet wird, die sich nicht reizen oder zum Zorn verleiten läßt, nur daß

---

323) Ganz ohne Grund will Böhmer die *ταπεινοφροσύνη* hier von dem Verhältniß zu Gott verstanden wissen. Außer der Stellung, die dieses Wort hier einnimmt, spricht auch die Parallelstelle Ephes. IV, 2 auf das entschiedenste dagegen.

in dem letztern die Unermüdlichkeit in der Ertragung des von Andern zugefügten Unrechts mehr hervortritt. —

An die Aufforderung, Sanftmuth und Langmuth sich anzueignen, schließt sich V. 13 ein Participialsatz an: *ἀνεχόμενοι ἀλλήλων, καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς, ἐάν τις πρός τινα ἔχῃ μομφήν· καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἐχαρίσατο ὑμῖν, οὕτω καὶ ὑμεῖς.* Dieser Satz enthält nicht eine bloße Wiederholung des vorigen Gedankens, sondern eine Weiterführung desselben, indem er näher bestimmt, wie sich die *πραότης* und *μακροθυμία* zu erweisen habe. Das *ἀνέχεσθαι ἀλλήλων* entspricht der *πραότης* und *μακροθυμία*, indem es das ruhige Erdulden der Kränkungen bezeichnet. In dem *χαρίζεσθαι ἑαυτοῖς* liegt die Weiterführung des Gedankens, denn „vergeben" heißt nicht bloß so viel als „sich nicht zur Rache reizen lassen", sondern es drückt vielmehr das Bewahren der ungetrübten Liebe aus; *ἀνέχεσθαι* bezeichnet mehr das passive, *χαρίζεσθαι* mehr das active Verhalten der Liebe bei Beleidigungen [324]). — Nicht zu übersehen ist, daß P. sich der Worte: *ἀλλήλοις* und *ἑαυτοῖς* bedient, wodurch er darauf hindeutet, daß auch unter den Christen gegenseitige Kränkungen stattfinden können, daß aber in Beziehung auf diese auch gegenseitige Duldung und Vergebung geübt werden solle. Daß diese uneingeschränkt in allen Fällen angewendet werden müsse, hebt P. durch die Worte: *ἐάν τις πρός τινα ἔχῃ μομφήν* hervor. Das Wort: *μομφή* findet sich im N. T. nur hier, es ist = *μέμψις* (was sich in D*. E. wirklich findet, während F. G. *ὀργήν* lesen): „Wenn Einer gegen irgend Einen eine Klage hat", i. e. sich über ihn zu beschweren hat. Calvin: **Hoc significat, ne justas quidem secundum hominem ultiones esse persequendas.**

---

324) Bengel giebt den Unterschied nicht richtig an, wenn er sagt: *ἀνεχόμενοι*: in offensis praesentibus, *χαριζόμενοι*: offensas praeteritas; denn das *χαρίζεσθαι* soll auch stattfinden in Bezug auf gegenwärtige Beleidigungen. —

Um diese Aufforderung zu verstärken und das Richtmaß anzugeben, nach welchem sich die Christen in diesen Fällen zu richten haben, weiset P. auf Christus hin: „Wie Christus euch vergeben hat, so sollt auch ihr euch unter einander vergeben." Denselben Gedanken spricht P. Ephes. IV, 32 aus, nur daß dort das *χαρίζεσθαι* Gott (*ἐν Χριστῷ*) beigelegt wird. Die Vergleichungspartikel *καθώς* ist in ihrem ursprünglichen Sinne festzuhalten, und nicht durch si quidem zu erklären; *καί* dient zur stärkern Hervorhebung, wofür wir: „ja auch" sagen würden. Statt *ὁ Χριστός* lesen die Codd. **A. D*. F. G.** *ὁ κύριος*, was auch **Lachmann** in den Text gesetzt hat; der Sinn bleibt derselbe, da unter *ὁ κύριος* Christus zu verstehen wäre. Zu *οὕτω καὶ ὑμεῖς* ergänzt sich aus *ἐχαρίσατο* leicht: *χαρίζεσθε ἑαυτοῖς*. Wenn einige Codd. **D**. E. F. G.** *ποιεῖτε* hinzufügen, so giebt sich dies leicht als ein Glossem zu erkennen.

Den bisherigen Ermahnungen fügt P. V. 14 die allgemeinere Aufforderung zur Liebe hinzu: *ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶ σύνδεσμος τῆς τελειότητος*. Offenbar lag dem Ap. bei diesen Worten noch das *ἐνδύσασθε* im Sinne, daher er unmittelbar daran anknüpft, so daß der Participialsatz als ein rein parenthetischer Satz erscheint; *ἐπί* hat hier wie Luc. **XXVI**, 16 die Bedeutung des Hinzukommens (ähnlich Ephes. **VI**, 16): „zu dem Allen"; unter diesem Allen sind die vorhergenannten Tugenden zu verstehen. Durch *ἐπὶ πᾶσι τούτοις* wird das Folgende im Verhältniß zu dem Vorhergehenden mit Nachdruck hervorgehoben, als etwas, worauf es besonders ankommt: als solches nennt der Ap. die Liebe, die ja auch der Grund und Boden ist, aus welchem alle jene Tugenden hervorwachsen müssen, wenn sie anders wahrhaft christliche sein sollen. Barmherzigkeit, Güte, Demuth u. s. w. sind nur ein eitles Scheinwesen, wenn sie nicht in der Liebe begründet sind. Bei dem folgenden Zusatz ist die Lesart unsicher; statt der **Recepta** *ἥτις* bieten nämlich die **Codd. A. B. C. F. G.**, die **Vulg.** und **Itala**, **Clemens** ꝛc.

das Relat. neutr. ὅ. Diese Lesart ist jedenfalls die schwierigere, da ἥτις sich ohne Weiteres dem Worte ἀγάπη anschließt, ὅ dagegen auf den in dem vorhergehenden Satze liegenden Gedanken, also auf das ἐνδύσασθαι τὴν ἀγάπην zu beziehen ist [325]); das Masc. ὅς, welches sich in D. gr. findet, läßt sowohl die eine, wie auch die andere Beziehung zu; entweder wird demnach die Liebe selbst, oder auch das Anziehen derselben als σύνδεσμος τῆς τελειότητος bezeichnet. Zur Erklärung dieses schwierigen Ausdrucks könnte man die Parallelstelle Ephes. IV, 3 vergleichen, wo P. die Christen ermahnt τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος zu bewahren und dieser Ermahnung die Worte: ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης hinzufügt; allein auch die Erklärung dieses Ausdrucks ist unsicher. — Die meisten älteren sowohl als auch neueren Ausleger erklären σύνδεσμος τῆς τελειότεος durch: „das Band der Vollkommenheit", i. e. „das Band aller Tugenden" [326]). Calvin: **Caritatem vocat vinculum perfectionis, quo significat, virtutum omnium chorum sub ea contineri.** Allein diese Erklärung bleibt sehr zweifelhaft, da man, wenn Paulus wirklich diesen Gedanken ausdrücken wollte, ein Wort in der Pluralform bei σύνδεσμος (wie es bei **Simpl. in Epict. p.** 208 heißt: οἱ Πυθαγόραιοι τὴν φιλίαν σύνδεσμον πασῶν τῶν ἀρετῶν ἔλεγον) erwartet, indem es doch gewiß auffallend ist, wenn da, wo von der

---

325) Auffallend ist es, daß Bähr im Gegentheil meint, daß ὅ leicht als Glossem zu erkennen sei, das dadurch entstand, daß man die Liebe allein nicht als das Band der Vollkommenheit sich denken konnte. Mit Recht sagt dagegen Böhmer: „ὅ ist schon darum, weil es mit ἐνδύσασθε τὴν ἀγάπην verbunden werden muß, weit härter und schwieriger als ἥτις, dessen Relation zu τὴν ἀγάπην leicht und selbst dem flüchtigen Blicke des Lesers einleuchtend ist."

326) Dieser Auffassung folgend, sagt Chrysostomus: οὐδὲν ἐκείνων ὕφελος, διαλελύεται γὰρ τὰ πάντα ἐκεῖνα, ἃ μὴ μετὰ ἀγάπης γίνηται· πάντα ἐκεῖνα αὕτη συσφίγγει — — — οἷα γὰρ ἐάν τις ἔχει κατορθώματα, πάντα φροῦδα, ἀγάπης μὴ οὔσης.

Verbindung der Theile eines Ganzen die Rede ist, nicht diese Theile, sondern dagegen jenes Ganze, welches die Theile in sich begreift, genannt wird; außerdem aber setzt diese Erklärung die Lesart ἥτις, welche doch wenigstens sehr zweifelhaft ist, als richtig voraus; denn das Anziehen der Liebe kann offenbar nicht als ein Band aller Tugenden in jenem Sinne bezeichnet werden [327]). — Einige Ausleger haben denn auch versucht, eine andere Erklärung zu geben, indem sie den Genitiv τῆς τελειότητος adjectivisch fassen, und demnach σύνδεσμος τ. τελ. für gleichbedeutend mit σύνδεσμος τέλειος nehmen; dann ist hier die Rede von der ἑνότης der Christen (in den Codd. D*. F. G. steht statt τελειότητος wirklich ἑνότητος), und der Gedanke des Ap. ist: „durch die Liebe oder dadurch, daß die Christen die Liebe anziehen, werden sie auf das vollkommenste an einander gebunden, mit einander vereinigt." Dieser Gedanke paßt allerdings gut in den Gedankenzusammenhang, da P. bei den V. 12 und 13 enthaltenen Ermahnungen den Beruf der Christen, eins zu sein unter einander, Ein Herz und Eine Seele, vor Augen hat und eben so V. 15 auf das Verbundensein der Christen zu Einem Leibe hinweist. Da indeß diese Erklärung die Annahme eines Hebraismus nothwendig macht und P. durch kein Wort andeutet, daß hier an eine Verbindung der Christen unter einander zu denken sei,

---

327) Böhmer nimmt hieran zwar keinen Anstoß, indem er ohne Weiteres meint, der Ap. könne das Angezogenhaben der Liebe als „das Band der Vollkommenheit" darstellen; allein die folgende Auseinandersetzung zeigt, daß Böhmer den Begriff keinesweges scharf gefaßt hat; diese lautet nämlich: „Der Ap. dürfte lehren wollen, daß, wer die wahre Liebe sich zu eigen gemacht habe, eo ipso die christliche Vollkommenheit, d. h. sämmtliche Tugenden in sich zusammengebunden, zusammengefaßt habe." Sind die Worte des Ap. in jenem Sinne zu verstehen, so geben sie ja nicht an, daß der Christ durch die Liebe die Vollkommenheit in sich zusammenfasse, sondern daß die einzelnen Theile der Vollkommenheit durch die Liebe unter sich zusammengefaßt werden.

so möchte es richtiger sein, τηλειότητος als Genitiv des weitern Abhängigkeitsverhältnisses zu nehmen und zu übersetzen: „Vereinigung oder Verknüpfung mit der Vollkommenheit", so daß der Sinn ist: „Dadurch, daß man die Liebe anzieht, wird man umgürtet mit der Vollkommenheit; wer in der Liebe lebt, der ist vollkommen." Ein solcher Gedanke konnte dem Ap. nicht fremd sein, da er Gal. V, 14 sagt, daß alle Gebote in dem einen Worte erfüllt werden: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν; vergl. auch 1 Cor. XIII, 1—7. Nur bei dieser Auffassung ist auch das Fehlen des Artikels vor σύνδεσμος nicht auffallend, welches sich sonst nicht wohl begreifen ließe. —

Den bisherigen Ermahnungen, durch welche die Colosser zur Liebe und Einigkeit im Geiste aufgefordert werden, läßt P. noch einige andere folgen:

Die erste derselben lautet V. 15: καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβευέτω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, εἰς ἣν καὶ ἐκλήθητε ἐν ἑνὶ σώματι. Die Partikel καί ist als einfache Verknüpfungspartikel zu fassen, obwohl einige Ausleger derselben hier den Begriff der Folgerung beilegen [328]). Statt τοῦ Χριστοῦ ist die gewöhnliche Lesart: τοῦ θεοῦ; für jenes sprechen jedoch so viele Autoritäten (unter den Codd. A. B. C*. D*. F. G. u. a.), daß Griesbach und Lachmann mit Recht τοῦ Χριστοῦ in den Text aufgenommen haben; die Aenderung in τοῦ θεοῦ erklärt sich leicht daraus, daß die Zusammenstellung εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ sonst nicht vorkommt; vergl. Phil. IV, 7. Unter dem Frieden Christi kann zweierlei verstanden werden: entweder der Frieden, den Christus selbst in sich trug, oder der Frieden, der von ihm

328) Bengel: καί atque ita; wogegen Bähr mit Recht sagt: „Besser läßt man καί seine gewöhnliche Bedeutung, und sieht den Vers als eine neue Ermahnung an, die insofern wohl mit der vorhergehenden zusammenhängt, als wahre Liebe nur stattfinden kann, wenn der Frieden Christi in den Herzen ist und sie regiert."

ausgeht, der durch ihn in den Herzen der Gläubigen gewirkt wird. Wie P. denselben gefaßt habe, läßt sich um so schwerer bestimmen, da Beides im Wesen Eins ist, indem der Frieden, den Christus den Seinen giebt, derselbe ist, der in ihm war, Joh. XIV, 27; doch ist es wahrscheinlicher, daß P. hier zunächst an den von Christus ausgehenden Frieden gedacht habe. Dieser Begriff ist nun aber, da er von P. selbst nicht begränzt wird, in seiner ganzen Allgemeinheit zu verstehen, so daß weder bloß der Frieden mit Gott, noch bloß der Frieden mit den Menschen darunter zu verstehen ist, sondern die Einheit beider [329]). — Das Verbum *βραβεύειν* kommt im N. T. nur hier vor. Bei den Classikern wird es nicht immer in der ursprünglichen Bedeutung: „Kampfspiele anordnen, oder Kampfpreise ertheilen", sondern bisweilen auch allgemeiner, sowohl vom „Richten" als auch vom „Herrschen" gebraucht. Belege hiezu s. bei Wetstein und Krebs ad h. l. Am natürlichsten ist es, das Wort hier in der allgemeinern Bedeutung des „Herrschens" zu nehmen. Luther: „der Frieden Gottes (Christi) regiere in euren Herzen"; indeß hat P. sich dieses Wortes gewiß nicht ohne Absicht bedient, da er das Leben des Christen ja häufig als einen Wettkampf, und das zu erreichende Ziel als einen Kampfpreis (Phil. III, 14: *βραβεῖον*) darstellt [330]);

---

329) Unrichtig ist jedenfalls die Meinung Flatt's, *εἰρήνη τ. Χρ.* könne „das Streben nach Eintracht, das Christo wohlgefällig ist", bezeichnen.

330) Die griechischen Ausleger halten die ursprüngliche Bedeutung des Wortes strenge fest. Theodoret: *κἄν τις λυπηροῦ τινος παρά τινος πειρασθῇ, ἐχέτω τὴν εἰρήνην ἐν τῇ καρδίᾳ, ἀγωνοτεθοῦσάν τε καὶ βραβρεύουσαν.* Noch genauer entwickelt und durchgeführt wird das Bild von Chrysostomus und Theophylact. Wenn Erasmus *βραβευέτω* übersetzt durch: palmam ferat, womit Calvin's Uebersetzung: palmam obtineat, zusammenstimmt, so macht Beza dagegen mit Recht die Bemerkung: ego vero *τὸ βραβεύειν* nusquam legi proprie nisi de ipsis agonothetis dictum.

wie auch II, 18 *καταβραβεύειν* mit Rücksicht auf die ursprüngliche Bedeutung von ihm gebraucht worden ist. — Dem Zusammenhange gemäß spricht P. durch diese Worte nicht einen Segenswunsch, sondern eine Ermahnung aus; der Sinn derselben ist demnach: „Lasset den Frieden Christi in euch herrschen, entsaget Allem, wodurch die Herrschaft desselben in euch verkümmert werden könnte." Als begründend fügt P. die Worte: *εἰς ἣν καὶ ἐκλήθητε* hinzu; durch *καί* wird der Begriff *ἐκλήθητε* auf besondere Weise hervorgehoben: „zu welchem ihr ja auch berufen seid". Der Friede Christi ist das Ziel des göttlichen Rufes, durch den die Christen in die Gemeinschaft ihres Erlösers versetzt worden sind; und zwar sind sie, wie P. hinzufügt, hierzu berufen *ἐν ἑνὶ σώματι* i. e. in unzertrennter Gemeinschaft unter einander. Mit Unrecht erklärt Flatt *ἐν ἑνὶ σώματι* durch *εἰς ἓν σῶμα*: **ita ut conjungeremini in unum corpus.** Zu einer solchen Verwechselung der Präpositionen ist kein Grund vorhanden. P. will durch die Hinzufügung jener Worte hervorheben, daß der Friede Christi ein Gut sei, das der Gemeinde als solcher zukomme, und nicht nur Einzelnen in derselben. Die in diesem Verse enthaltene Ermahnung steht mit den vorhergehenden Ermahnungen in engem Zusammenhange, sofern die wahre Gemeinschaft unter den Christen nur dann stattfinden kann, wenn die Herzen Aller von dem Frieden Christi durchdrungen und belebt sind.

Die folgenden Worte: *καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε* lassen sich entweder so fassen, daß mit dem Worte: *ὁ λόγος* eine neue Ermahnung beginnt, an welche sich die Participien *διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες* anschließen, die in diesem Falle anakoluthisch für den Dativ, zu *ὑμῖν* gehörig, stehen würden; oder man kann jene Participien noch mit *γίνεσθε* verbinden und die Worte *ὁ λόγος — πλουσίως* oder bis *σοφίᾳ* als einen parenthetischen Zwischensatz ansehen. Lachmann construirt die Worte auf diese letztere Weise, indem er *ὁ λόγος — πλουσίως* in Parenthese eingeschlossen hat; allein

theils ist eine solche Unregelmäßigkeit in der Construction, wie sie im erstern Falle vorhanden sein würde, bei P. durchaus nichts Ungewöhnliches, theils kündigen sich auch die Worte ὁ λόγος ꝛc. ganz und gar nicht als einen Zwischensatz, sondern vielmehr durch den Imperativ ἐνοικείτω als eine neue Ermahnung an, so daß die Lachmannsche Construction sich schwerlich rechtfertigen läßt [331]). — Auch hier ist καί in gewöhnlicher Bedeutung zu nehmen. P. knüpft die einzelnen Ermahnungen einfach an einander an, ohne weiter den innern Zusammenhang derselben anzudeuten; εὐχάριστος, das im N. T nur hier vorkommt, heißt bei den Classikern: 1) comis, gratiosus, liberalis und 2) gratus dankbar. Welche dieser beiden Bedeutungen hieher gehöre, scheint zweifelhaft. Die griechischen Ausleger und nach ihnen die meisten neuern, nehmen das Wort in der zweiten Bedeutung [332]); hiegegen ließe sich einwenden, daß von dem Danke erst V. 17 die Rede sei; allein dort gedenkt der Ap. desselben doch nur in einem Nebensatze, und zwar in enger Beziehung zu dem ποιεῖν πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ, so daß es nicht als unpassend gelten kann, wenn P. schon zuvor zum Danke ermahnt. Ja, gegen die Erklärung, nach welcher εὐχάριστος = comis, humanus genommen wird, spricht einerseits die dann entstehende Tautologie, indem dieselbe Ermahnung in diesem Falle bereits in V. 12 enthalten wäre [333]), andrerseits der Umstand, daß die beiden Worte

---

331) Steiger folgt auch hier, wie meistens, der Lachmannschen Construction, ohne jedoch einen bestimmenden Grund dafür anzuführen.

332) Theodoret: δι' αὐτῶν τῶν πραγμάτων ὁμολογεῖτε τῷ δεσπότῃ τας χάριτας. — Auch Böhmer zieht diese Auffassung vor, während Bähr εὐχάριστος durch: comis, benignus, humanus übersetzt.

333) Dies zeigt sich deutlich bei der Erklärung Calvin's: Quum jubet gratos esse, non tam ad memoriam beneficiorum id refero, quam ad morum suavitatem: ideo ut tollatur ambiguitas,

εὐχάριστος und εὐχαριστεῖν in verschiedenem Sinne aufgefaßt würden, obgleich sie so nahe bei einander stehen. — Da nun P. kurz zuvor von dem herrlichen Ziele gesprochen, zu welchem die Christen berufen seien, so konnte es ihm überdies nicht fern liegen, in Beziehung darauf die Colosser zum Danke gegen Gott, der sich so gegen sie gnädig bewiesen, zu ermahnen [334]). — Indem sich so diese Worte passend dem Vorhergehenden anschließen, bilden sie zugleich den Uebergang zu dem Folgenden, worin der Ap. zeigt, wodurch die Colosser sich dankbar beweisen sollen. Theophylact: *δείκνυσιν ἡμῖν ὁδὸν, δι' ἧς εὐχάριστοι ἐσόμεθα.* —

V. 16. *Ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ ἐνοικείτω ἐν ὑμῖν πλουσίως· ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες ἑαυτοὺς ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς ἐν χάριτι ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ.*

Der Nominativ *διδάσκοντες* steht, wie bereits bemerkt worden, anakoluthisch für den Dativ; der Zusatz: *ἐν πάσῃ σοφίᾳ* gehört nicht zu dem Vorhergehenden, sondern zu dem Folgenden, da die Begriffe *σοφία* und *διδάσκοντες* sowohl ihrer Bedeutung nach sich eng an einander anschließen, als auch I, 28 mit einander verbunden sind. Die Worte *ψαλμοῖς — πνευματικαῖς* lassen sich entweder zu den beiden voraufgehenden Participien ziehen, oder auch mit *ᾄδοντες* verbinden. Für die erstere Construction entscheidet jedoch die

---

malo: Sitis *amabiles*; wenn man hiermit vergleicht, was Calvin zu den Worten: *ἐνδύσασθε — — χρηστότητα* bemerkt, wo er *χρηστότης* erklärt: comitas, qua nos reddimus *amabiles*. Eben so sagt auch Bähr: „*εὐχάριστοι* wäre demnach ungefähr so viel als *χρηστοί* Ephes. IV, 32." — Es läßt sich doch nicht wohl annehmen, daß, nachdem P. seine früheren Aufforderungen rücksichtlich der Gesinnungen der Christen gegen einander mit den Worten abgeschlossen hat: „Ueber dies Alles aber ziehet die Liebe an", er nun noch eine Seite der christlichen Liebe wieder hervorheben sollte, auf die er überdies schon zuvor hingewiesen hat.

334) Bengel: Grati pro illa vocatione.

Parallelstelle Epheſ. V, 19; überdies wird ᾄδειν niemals mit dem Dativ, ſondern immer mit dem Accuſativ conſtruirt [335]). Gehört ἐν πάσῃ σοφίᾳ zu διδάσκοντες, ſo iſt es natürlicher ἐν χάριτι mit ᾄδοντες als mit den vorhergehenden Participien zu verbinden. Während P. in der erſten Hälfte die Coloſſer ermahnt, daß das Wort Chriſti reichlich ἐν αὐτοῖς wohnen möge, giebt er durch die folgenden Participien die Art und Weiſe an, wie dies geſchehen ſolle. —

Der Ausdruck ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ iſt dem Ap. ſonſt nicht gebräuchlich; daraus erklärt ſich die Entſtehung der Lesart τοῦ θεοῦ, die ſich in den Codd. A. C. 17. 61. 80 findet; 1 Theſſal. I, 8 und 2 Theſſal. III, 1 ſteht: ὁ λόγος τοῦ κυρίου; ſonſt gewöhnlich: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Hier, wo P. offenbar die Irrlehrer, welche eine φιλοσοφίαν οὐ κατὰ Χριστόν verkündigten, im Auge hat, iſt jener Ausdruck beſonders paſſend. Ob man darunter das Wort, das Chriſtus verkündigt hat, oder das Wort, welches ihn verkündigt, verſteht, iſt im Weſentlichen gleich, da der Hauptinhalt der Verkündigung Chriſti das Zeugniß von ſich ſelbſt war. Daß der Ausdruck ἐνοικεῖν von größerer Kraft iſt, als das bloße εἶναι wird mit Recht von mehreren Auslegern hervorgehoben; noch mehr verſtärkt wird jener Begriff durch das folgende πλουσίως. Theophylact: οὐκ εἶπε ἁπλῶς, ἔστω ἐν ὑμῖν, ἀλλ' ἐνοικείτω, καὶ πλουσίως [336]); die Präpoſition ἐν kann hier entweder in urſprünglicher Bedeutung (ἐν ὑμῖν = ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν) [337]) genommen, oder auch

---

335) Die Aushülfe Flatt's ᾄδειν hier durch: „Gott preiſen" überſetzen zu wollen, nützt nichts, da ſie willkürlich iſt.

336) Chryſoſtomus: ἐνοικείτω, φησὶν, ἐν ὑμῖν πλουσίως, μὴ ἁπλῶς, ἀλλὰ μετὰ πολλῆς τῆς περιουσίας, οὐδὲ ὡς ἔτυχεν, ἀλλὰ μετὰ πολλῆς τῆς σπουδῆς.

337) Theodoret: παρακαλεύεται ὁ ἀπόστολος ὥστε ἡμᾶς τὴν τοῦ Χριστοῦ διδασκαλίαν ἐν τῇ ψυχῇ περιφέρειν ἀεί.

durch „unter, bei" erklärt werden [338]). Für die letztere Erklärung scheint sowohl das πλουσίως als auch der Zusammenhang dieser Worte mit dem folgenden Gedanken zu sprechen; doch wäre es auch wohl möglich, daß der Ap. selbst bei ἐν ὑμῖν jene beiden Beziehungen nicht so scharf unterschieden hat, sondern ihm darin beide zusammengeflossen sind. Der Gedanke des Ap. ist demnach: „Das Wort Christi sei bei euch nicht gleichsam ein vorübergehender, nur auf kurze Zeit verweilender Gast, sondern es habe bei euch eine bleibende Stätte, seine Heimath und zwar so, daß es reichlich, nicht spärlich unter euch verkündigt werde." — Der folgende Participialsatz schließt sich mit veränderter Construction dem ὑμῖν an; es wird dadurch von einer Seite hervorgehoben, wie das Wort Christi reichlich unter ihnen wohnen solle [339]). Daß das διδάσκειν und νουθετεῖν mit christlicher Weisheit geschehen müsse, spricht P. durch die vorgesetzten Worte: ἐν πάσῃ σοφίᾳ aus. Ueber die Bedeutung von διδάσκειν und νουθετεῖν s. zu I, 28. Zweifelhaft erscheint die Bedeutung des ἑαυτούς. Soll ein Jeder sich selbst lehren und ermahnen, oder Einer den Andern? Erwägt man jedoch, wie vorherrschend bei P. die Idee der Gemeinschaft der Christen unter einander ist, und wie er dieselbe namentlich in der vorliegenden Stelle, von V. 8 an, beständig im Auge hat, so erscheint es offenbar als natürlicher anzunehmen, daß er das gegenseitige Lehren und Ermahnen meine, und daß ἑαυτούς in demselben Sinne zu nehmen sei, wie ἑαυτοῖς V. 13. [340]) Diese Meinung wird auch bestätigt durch die

---

338) Luther: „Lasset das Wort Christi reichlich unter euch wohnen"; so auch Bähr, während Böhmer der andern Erklärung den Vorzug giebt.

339) Beza: Sunt haec participia posita, ut apud Latinos gerundii modus. Storr: Modum exprimunt, quo familiaritas cum doctrina Christi cernatur.

340) Calvin: Neque intelligit singulis tantum prodesse de-

Hinzufügung der Worte: *ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς*. Dächte P. nur daran, daß Jeder sich selbst lehren solle, so wäre unbegreiflich, wie er dazu kommt, dies sich durch Lieder und Gesänge vermittelt zu denken. — Was nun die Worte *ψαλμοί*, *ὕμνοι*, *ᾠδαὶ πνευματικαί* betrifft, so ist nicht anzunehmen, daß Paulus durch diese verschiedenen Namen, dem Inhalt oder der Form nach verschiedene Arten von Gesängen habe bezeichnen wollen [341]). Daß P. nur zu *ᾠδαῖς* das Bestimmungswort *πνευματικαῖς* hinzugefügt, erklärt sich daraus, daß unter Psalmen und Hymnen an sich schon religiöse Gesänge verstanden, mit dem Namen *ᾠδαί* dagegen auch Lieder weltlichen Inhalts bezeichnet wurden. Pneumatisch nennt P. die Oden, sofern sie sowohl von dem *πνεῦμα ἅγιον* ausgehen, als auch auf geistliche Dinge sich beziehen [342]). — Was die Lesart betrifft, so ist nur zu bemerken, daß die beiden zwischeneintretenden *καί* in mehreren Codd. **B. C*. D*. E. F. G.**, beim Chrysost. ꝛc. nicht gefunden werden, weshalb auch Lachmann sie aus dem Texte gelassen hat. Zu einer spätern Auslassung derselben war um so weniger ein Grund vorhanden, als sie Ephes. V, 19 unbezweifelt ächt sind; leichter läßt sich dagegen die spätere Einschiebung derselben eben aus dieser Stelle erklären. — Die Worte *ἐν τῇ χάριτι* (denn so ist

---

bere Christi sermonem, ut se ipsos doceant, sed mutuam doctrinam et admonitionem exigit.

341) Rückert zu Ephes. V, 19 sagt mit Recht: „Ueber den Unterschied der Psalmen, Hymnen und Oden ist hier nicht zu untersuchen nöthig, da Paulus hier weder eine christliche Poetik, noch eine Classification der christlichen Lieder geben wollte." Steiger dagegen meint, unter *ψαλμοί* verstehe der Ap. von Saitenspiel begleitete Gesänge, unter *ὕμνοι* die feierlichen Kirchenlieder, unter *ᾠδαί* endlich Gedichte subjectiver Art, wie man sie auch zu Hause sang, unter der Arbeit ꝛc. —

342) Daß P. gerade an die Gastmähler der Christen hiebei gedacht habe, wie Bähr meint, ist wohl nicht zu beweisen. —

nach: B. D*. E. F. G., Clemens ꝛc. statt der Recepta ἐν χάριτι zu lesen) werden besser mit dem folgenden Particip verbunden, da die vorhergehenden Participien ihre nähere Bestimmung schon an dem ἐν πάσῃ σοφίᾳ haben. Das Wort χάρις hat drei Bedeutungen: „Anmuth", „Gnade", „Dank"; — die erste Bedeutung läßt sich jedoch nicht anwenden, theils wegen des Artikels, theils wegen des folgenden ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν; denn von einem anmuthigen Singen im Herzen konnte P. doch wohl nicht reden [343]); auch die zweite Bedeutung liegt hier fern [344]); auf die dritte dagegen weist der Zusammenhang hin. Indem der Ap. schon vorher zum Danke aufgefordert hat und V. 17 wiederum auf den Dank hinweist, so liegt es nahe, auch bei ἐν τῇ χάριτι an den Gott zu zollenden Dank zu denken [345]); der Artikel ist hier um so weniger hinderlich, als das εὐχάριστοι γίνεσθε voraufgeht. In solchem Gott schuldigen Danke sollten die Colosser in ihrem Herzen Gott singen. Statt der **Recepta**: ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν haben Griesbach und Lachmann nach den bedeutendsten Autoritäten: **A. B. C. D*. F. G. u. a.** ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν aufgenommen; ist aber dies die richtige Lesart, so kann man diese Worte um so weniger durch: **ex animo, cum assensu animi** (Flatt) erklären; vielmehr ist der Präpos. ἐν ihre ursprüngliche Bedeutung zu lassen, so

---

343) Die Unangemessenheit dieser Erklärung zeigt sich recht deutlich, wenn Schleusner: ἐν (τῇ) χάριτι durch: ita ut aliis placeant, oder Melanchthon durch: sine tumultu, sine confusione überträgt. Diese Bedeutung ließe sich nur festhalten, wenn man die Worte mit dem Vorhergehenden verbindet; auffallend ist es daher, daß auch Bähr sie, obwohl er sie mit Recht zu dem Folgenden zieht, durch: „mit Annehmlichkeit" erklärt. —

344) Steiger übersetzt: „in der Gnadenhuld Gotte singend."

345) Böhmer: „Weil V. 15 vom Danke gegen Gott die Rede gewesen, V. 17 ebenfalls von demselben gehandelt wird, mithin der Dank derjenige Pol ist, nach welchem des P. Ideenreihe in diesem Nexus fortgesetzt sich bewegt, so muß χάρις den Dank bedeuten."

daß also von dem innern Singen im Herzen die Rede ist, wobei jedoch an eigentliche Lieder nicht gedacht werden kann. Der im Herzen wohnende Friede Christi wirket auch im Herzen das ᾄδειν. — Statt der Recepta: τῷ κυρίῳ (i. e. τῷ Χριστῷ) lesen die Codd. A. B. C*. D*. F. G. u. a. τῷ θεῷ; jenes ist wahrscheinlich aus Ephes. V, 19 herübergenommen. Der Zusammenhang zwischen den beiden Participialsätzen ist dieser: Der Ap. fordert die Colosser auf, sich unter einander zu erbauen durch Gesang, indem Jeder, getrieben von dem Gefühle des Dankes, Gott in seinem Herzen singe. Der innere Gesang des dankbaren Herzens soll in Wort und Lied ausströmen zu gemeinsamer Erbauung und also das Wort Christi reichlich unter ihnen wohnen. —

V. 17 enthält die letzte allgemeine Ermahnung, in welcher P. die Christen auffordert, Alles im Namen Jesu zu thun, mit Dank gegen Gott: καὶ πᾶν ὅ, τι ἂν ποιῆτε, ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ, εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ καὶ πατρὶ δι' αὐτοῦ. Was die Construction dieser Worte betrifft, so wird das im Anfange stehende πᾶν in dem folgenden πάντα wieder aufgenommen, wozu dann aus ποιῆτε der Imperativ ποιεῖτε oder weniger gut das Particip ποιοῦντες zu ergänzen ist[346]); καί ist auch hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung zu nehmen[347]); dasselbe gilt von der

---

346) Storr und Flatt construiren die Worte auf folgende Weise: sie nehmen πᾶν als casus absolutus, für: quod attinet ad omne id, das folgende πάντα für πάντοτε und beziehen δι' αὐτοῦ auf πᾶν, ὅ, τι ἄν in der Bedeutung: „durch Alles"; so daß sich dann dieser Sinn ergiebt: Et in omnibus, quae feceritis verbis aut factis, semper in nomine domini Jesu gratias referentes deo patri; das Particip εὐχαριστοῦντες soll dann den vorhergehenden Participien parallel stehen. Dies ist jedoch offenbar eine ganz verschrobene Construction, die auch mit Recht von den neuern Auslegern zurückgewiesen wird; selbst das ist nicht nöthig, πᾶν als Nom. absol. zu fassen, was Bähr für räthlich hält. —

347) Bähr meint, καί könne hier, wie Heinrichs will, im

Präposition ἐν, die von einigen Auslegern ohne Noth hier als Bezeichnung des Mittels angesehen wird[348]). Es ist zu übersetzen: „Alles, was ihr thut, in Wort und Werk". Um die unbeschränkte Beziehung auf Alles — ohne Ausnahme — hervorzuheben, wiederholt der Ap. den Begriff: Alles: πάντα. Zur richtigen Auffassung des ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ ist das Verhältniß der Jünger zu Christus zu beachten: Sie haben nämlich bei Allem, was sie thun, Christus als den Herrn anzusehen, dem sie ganz und gar angehören; als solche haben sie bei ihrer Thätigkeit Alles in Beziehung auf ihn zu setzen, nicht ihr eigen Werk, sondern sein Werk treibend. Indem sie dies thun, handeln sie nicht in ihrem eignen Namen, nach eigner Willkür Ziel und Richtung ihrer Thätigkeit bestimmend, sondern in seinem Namen, d. i. als seine Repräsentanten. Hiemit ist zugleich der Inhalt des christlichen Handelns bezeichnet, dies kann nämlich kein anderer sein, als was der Inhalt der Thätigkeit Christi ist: „die Erbauung und Förderung des von ihm gegründeten Reiches." So fordert demnach P. die Christen durch jene Ermahnung dazu auf, in allen Dingen die Förderung des Reiches Gottes zum Ziel zu haben, oder — was dasselbe ist — bei Allem sich als treue Jünger, die ihres Herrn Werk treiben, zu beweisen[349]). — Statt κυρίου Ἰησοῦ lesen bedeu-

---

Sinne von „postremo, denique, kurz" genommen werden, da dieser Vers die allgemeinere, Alle angehenden Ermahnungen schließt; allein dies giebt doch noch keineswegs einen hinreichenden Grund zu jener, die gewöhnliche Bedeutung des καί verlassenden, Auslegung.

348) Bähr sagt: „ἐν nicht wörtlich „in", sondern das hebr. ב, als Bezeichnung des Mittels." —

349) Die meisten Ausleger fassen den Begriff zu einseitig auf, oder verschiedene Momente darin hervorhebend, weisen sie doch die Einheit derselben nicht gehörig nach. Einseitig ist es, wenn Chrysostomus den Ausdruck durch: αὐτὸν βοηθὸν καλεῖν, und Theodoret durch: καὶ τοὺς λόγους καὶ τὰ ἔργα κοσμῆσαι τῇ μνήμῃ τοῦ δεσπότου erklären. Calvin hebt zwei Momente hervor: Concludit,

tende Autoritäten: die Codd. A. C. D. F. G., die Itala und die koptische Uebersetzung: *Ἰησοῦ Χριστοῦ*, was deshalb auch von Lachmann recipirt ist und wohl für das Richtigere gelten kann. Das *ποιεῖν ἐν ὀν. Ἰησ.* soll, wie P. durch die folgenden Worte ausspricht, beständig vom Danke gegen Gott begleitet sein; in diesem Zusammenhang ist der Participialsatz: *εὐχαριστοῦντες κ. τ. λ.* zu fassen, und nicht so, daß durch *εὐχαριστεῖν* angegeben wird, worin das *ποιεῖν* bestehen solle, wie Grotius meint [350]). Der Christ, der *ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ* thätig ist, ist sich auch in Christo bewußt, daß sein Thun nicht ein vergebliches ist und deshalb verpflichtet, Gott zu danken, als dem Vater. Gewiß nicht ohne Absicht fügt P. dem Worte *τῷ θεῷ* die nähere Bestimmung *καὶ πατρί* (oder nach den Codd. A. B. C. *πατρί* ohne den Artikel) hinzu. Aus I, 3 könnte man vermuthen, daß *πατρί* für einen abgekürzten Ausdruck statt *πατρὶ τοῦ κυρίου Ἰησ. Χρ.* zu halten sei; doch scheint es einfacher zu sein, *ἡμῶν* zu ergänzen. Jedenfalls wurzelt diese Benennung Gottes in dem eigenthümlich-christlichen Bewußtsein des Ap., nach welchem der Mensch nur in Christo in das wahre Kin-

---

sic instituendam esse vitam, ut quicquid dicimus aut facimus, hoc totum regatur auspiciis Christi et in ejus gloriam, tanquam in scopum respiciat. Commode enim utrumque hoc verbo comprehendemus; nempe, ut exordium ab invocatione Christi habeant studia nostra omnia, et ejus gloriae serviant. — Auf ähnliche Weise Beza: *ἐν ὀνόματι* i. e. invocato Christi nomine vel ad Christi laudem ac gloriam. Rosenmüller erklärt dem Sinne nach richtig: tanquam discipuli Christi, und Bengel: ut perinde sit, ac si Christus faciat. Steiger häuft das Mannigfaltigste zusammen, ohne den einheitlichen Begriff darzulegen: „Im Glauben an Christus, in Erkenntniß seines Willens, mit Anrufung desselben, in seinem Dienste und in seiner Auctorität und Kraft; dies Alles liegt hier in dem gewichtigen Ausdrucke.“ —

350) Grotius: Explicat, quid sit in nomine Christi omnia facere et loqui, nimirum de factis et dictis Deo patri gratias agere per Christum.

desverhältniß zu Gott eintritt (Gal. III, 26. IV, 7), Gott auch nur insofern unser Vater ist, als er der Vater unsers Herrn Jesu Christi ist. Jener Dank aber soll Gott gebracht werden: *δι' αὐτοῦ* i. e. *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Wie Alles, was Gott in Beziehung auf die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* wirkt, durch den Sohn vermittelt ist, so haben auch die Gläubigen durch ihn ihre Gebete vor Gott zu bringen. Nur indem der Christ dieses thut, kann er in rechter Freudigkeit und mit vollem Vertrauen zu Gott beten und ihm danken, da er weiß, daß er in Christo Gott wohlgefällig ist. Calvin: **Ac notandum, quod docet per Christum agendas esse Patri gratias, sicuti per ipsum obtinemus, quicquid in nos boni deus confert** [351]).

Die letzten Sätze von V. 15 an erscheinen zwar mehr als eine bloße Aneinanderreihung mehrerer einzelner Ermahnungen; allein bei einer genaueren Betrachtung läßt sich nicht verkennen, daß sie sowohl unter sich als auch mit den früheren in nahem Zusammenhange stehen. Indem nämlich P. die Colosser zuerst auf den Frieden Christi hinweiset, als welcher in ihren Herzen herrschen solle, ermahnt er sie, daß sie in dem Gefühl der göttlichen Gnade, durch die sie zu dem Frieden berufen worden, Gott dankbar sein und ihren Dank dadurch beweisen sollen, daß sie das Wort Gottes reichlich unter sich wohnen lassen und sich durch geistliche Gesänge, in denen sich der Dank ihres Herzens ausspreche, unter einander fördern, zugleich aber auch Alles im Namen Christi thuen Wenn nun auch der Hauptgesichtspunkt in diesen Ermahnungen nicht die Gemeinschaft der Christen unter einander, wie in den voraufgehenden, ist, so stehen sie

---

351) Beza: **Quod autem addit: per eum, diligenter notandum est, ut sciamus, deum frustra coli, nisi Christus mediator interveniat.** — Willkürlich verflacht wird der Ausdruck des Apostels durch Wahl, indem er *δι' αὐτοῦ* erklärt: „veranlaßt zum Danke durch die Rücksicht auf Jesum." —

doch in enger Beziehung hierauf, indem der Hauptgedanke in denselben doch jedenfalls der Christen gemeinsames Verhältniß zu Gott, ihrem Vater in Jesu Christo, ist. —

Kap. III, 18—IV, 1.

Dieser Abschnitt enthält die Ermahnungen des Apostels, die sich auf das Verhältniß der zusammengehörigen Glieder des Hauses zu einander beziehen. In dem häuslichen Leben sind vorhehmlich drei Verhältnisse zu beachten: das eheliche, das älterliche und das herrschaftliche Verhältniß. Diese natürlichen Verhältnisse sollen in der christlichen Gemeinde nicht die ihnen von Natur angewiesene Bestimmtheit verlieren, sondern in derselben beharrend durch den Geist Christi verklärt werden. Zu beachten ist es, daß P. sowohl hier, als auch im Briefe an die Epheser, sich mit seiner Ermahnung zuerst an den dem andern untergeordneten Theil wendet, indem er zuerst die Frauen und dann die Männer, zuerst die Kinder und dann die Väter, zuerst die Knechte und dann die Herren ermahnt. Je eifriger P. die Gleichheit Aller in Christo verkündigte, desto näher lag allerdings die Gefahr, daß jene, je niedriger bisher ihre Stellung war, jetzt mit desto größerer Gewalt das Wort von der Gleichheit in Christo ergreifen und sich denen, die sie als ihre Oberen anzusehen hatten, auf eine falsche Weise gleichstellen möchten. Um solches zu verhüten, sprach P. es ja auch 1 Cor. VII, 20 bestimmt aus, ein Jeder solle in dem Berufe bleiben, darin er berufen sei, und in diesem seinem natürlichen Berufe die Pflichten beobachten, die derselbe für ihn mit sich bringe. Andrerseits aber sollten diejenigen, welche jenen übergeordnet sind, sich nicht über dieselben erheben, sondern sie als ihnen in Christo gleichgestellt betrachten und behandeln: jedoch gleichfalls ohne die ihnen gebührende Stellung aufzuheben. Darum verlangt P., daß die Einen durch Gehorsam, die Andern durch herablassende Liebe die Gemeinschaft erhalten sollen, zu welcher sie in Christo berufen seien. —

Der Ap. gedenkt nun zunächst V. 18 und 19 des ehelichen Verhältnisses, indem er sich mit seiner Ermahnung, wie bemerkt worden, zuerst an die Frauen und dann an die Männer wendet.

V. 18: *Αἱ γυναῖκες, ὑποτάσσεσθε τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ.* V. 19: *οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καὶ μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς.* Ausführlicher als hier ist von diesem Verhältnisse in dem Briefe an die Epheser die Rede, wo dasselbe mit dem Verhältnisse, welches zwischen Christo und der Gemeinde stattfindet, verglichen wird. Die naturgemäße Stellung des Mannes zur Frau ist die, daß der Mann das Haupt ist: *ὁ ἀνήρ ἐστιν κεφαλὴ τῆς γυναῖκος*; diese soll auch durch das Christenthum nicht aufgehoben werden; darum ermahnt der Ap. die Frauen, ohne eine Beschränkung hinzuzufügen: *ὑποτάσσεσθε τοῖς ἀνδράσιν.* Auffallend könnte es scheinen, daß P. die Art und Weise dieses Sichunterordnens nicht weiter bestimmt; allein er wollte nur die Hauptandeutungen geben, indem er die nähere Bestimmung dem christlichen Geiste selbst überläßt. Es versteht sich von selbst, daß hier nicht von einer knechtischen Unterordnung die Rede ist, sondern von einer solchen, die im Geiste der Liebe geschieht, wie ja auch die Unterordnung der Gemeinde unter Christus nicht eine knechtische ist, sondern in der Liebe ihren Grund hat. Das in der **Recepta** *ἀνδράσιν* hinzugefügte *ἰδίοις* ist den bedeutendsten Autoritäten (den Codd. **A. B. C. D*. F. G.** 31. 39 u. a und mehreren Uebersetzungen) zu Folge als unächt zu betrachten; auch ohne dasselbe versteht es sich, daß P. nur an die Ehemänner der Frauen denkt. — Daß sich für die Frauen die Unterordnung unter ihre Männer zieme, geben die Worte: *ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ* zu erkennen. Von den meisten Auslegern wird *ὡς ἀνῆκεν* erklärt: **ut par est, ut decet**; dagegen sagt Winer (Gr. S. 222): „Man hat zu übersetzen: **ut oportebat**, wie es sein sollte (schon bisher); das brauchte ihnen der Ap. nicht zu sagen, daß es

so sein muß; dagegen konnte er mit dem Imperf. zweckmäßig darauf hindeuten, daß es bei ihnen noch nicht (durchaus) so gewesen sei." Allein dieser von Winer angeführte Grund für die Zurückweisung der gewöhnlichen Erklärung ist keineswegs beweisend, darnach nämlich wäre es auch unpassend, daß V. 20 die Worte: *τοῦτο γὰρ εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ* hinzufügt; überdieß aber geht aus der Variante zu Ephes. V, 5: *ἃ οὐκ ἀνῆκεν*, die Lachmann in den Text aufgenommen und auch Rückert für die richtige Lesart hält, jedenfalls so viel mit Sicherheit hervor, daß *ἀνῆκεν* in präsenter Bedeutung gebraucht werden konnte; eben so steht Apg. XXII, 22 *καθῆκεν* in Präsensbedeutung; das Imperfectum freilich in diesem Sinne aufzufassen, scheint kaum möglich, allein es fragt sich auch, ob *ἀνῆκεν* wirklich Imperfectform und nicht vielmehr Perfectform ist; denn, wenn von *ἥκω* auch in der ältern Sprache kein Perfect vorkommt, so findet sich dasselbe doch in der spätern Zeit gebraucht (s. Buttmann's ausführl. griech. Sprachl. II. S. 146), daß aber die Bedeutung des Perfects bisweilen in die des Präsens übergeht, ist bekannt. Auch läßt sich nicht verkennen, daß eine solche Andeutung, es sei früher in jener Beziehung bei den Colossern nicht so gewesen, wie es sein sollte, in dieser Verbindung, zumal ohne weitere Begründung, fremd und auffallend erscheinen würde. — Die Worte *ἐν κυρίῳ* werden besser zu *ὡς ἀνῆκεν* als zu *ὑποτάσσεσθε* bezogen (vergl. V. 20). Es wird dadurch das Lebensgebiet bezeichnet, in welchem sich die Erfüllung jenes Gebotes geziemt; man kann daher *ἐν κυρίῳ* umschreiben: „wie es sich für die, die dem Herrn angehören, die in ihm leben, geziemt"[352]). — Dies fügt

---

352) Theodoret: *ἐν κυρίῳ εἶπεν, ἀντὶ τοῦ, ὡς ὁ τοῦ κυρίου παραχελεύεται νόμος.* Calvin: Quidam sic contexunt: Subjectae estote in Domino, quemadmodum decet; ego tamen aliter potius, sicut in Domino decet, h e. secundum Domini institutionem: ut mulierum subjectionem Dei auctoritate confirmet.

P. jedoch nicht in der Absicht hinzu, um dadurch die Ermahnung selbst bestimmter zu begränzen, und anzugeben, in welcher Art das ὑποτάσσεσθαι statt finden solle, sondern vielmehr um dieselbe dadurch als eine solche, zu deren Erfüllung die christlichen Ehefrauen verpflichtet seien, zu bezeichnen, so daß er auch hätte schreiben können: *τοῦτο γὰρ ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ*; vergl. V. 20. —

V. 19 wendet sich P. an die Männer. Während die Frauen ihren Männern Gehorsam beweisen sollen, fordert P. diese zur Liebe gegen jene auf; diese Liebe soll, wie der Ap. dies in dem Briefe an die Epheser weiter ausführt, gleich sein der Liebe Christi zu der Gemeinde: *καθὼς ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκε ὑπὲρ αὐτῆς, ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ . . . . οὕτως ὀφείλουσιν οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας, ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα.* Demnach soll die Liebe der Männer zu ihren Frauen eine aufopfernde, für das Seelenheil derselben sorgende sein. Zu bemerken ist dabei, daß der Ap. von den Männern nicht eine Unterordung unter die Frauen verlangt, denn dadurch würde das natürlich-richtige Verhältniß gestört und die Frau selbst des Segens der ehelichen Gemeinschaft beraubt werden. Ein besonderes Moment in der Liebe wird durch die Worte: *μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς* hervorgehoben. *Πικραίνεσθαι* als Medium heißt in tropischer Bedeutung: „sich hart und unfreundlich gegen Jemand beweisen" = *πικρῶς ἔχειν πρ. τ.* im Gegensatz gegen *πραΰς ἔχειν* (vergl. Jacob. III, 14 *ζῆλον πικρὸν ἔχειν*; Ephes. IV, 31, wo *πικρία* zusammengestellt ist mit *θυμὸς καὶ ὀργή*). Daß P. hievor besonders warnt, hat wohl weniger seinen Grund in besonderen Zuständen der Gemeinde zu Colossä [353]), als darin,

353) Böhmer: „Obschon durch *ἀγαπᾶτε κ. τ. λ.* Inhumanität und Grausamkeit gegen die Frauen positive ausgeschlossen wird, so hält P. doch für nöthig, selbige noch negative zu untersagen, vermuthlich, weil die Colosser diese Untugenden sich sehr zu Schulden kommen ließen."

daß der Mann als das Haupt der Frau, dem diese sich unterzuordnen (ὑποτάσσεσθαι) hat, namentlich bei dem niedrigen Standpunkte, den die Frau in alter Zeit einnahm, sich überhaupt leicht zur Härte und Bitterkeit gegen dieselbe gereizt fühlen konnte, wenn sie sich nicht in allen Stücken seinem Willen unterwarf [354]).

V. 20 und 21 folgen die Ermahnungen, die sich auf das Verhältniß zwischen Aeltern und Kindern beziehen; auch hier wendet sich P. zuerst an den untergeordneten Theil, an die Kinder, und dann an die Väter: V. 20: *Τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσι κατὰ πάντα· τοῦτο γάρ ἐστιν εὐάρεστον ἐν κυρίῳ.* V. 21: *οἱ πατέρες, μὴ ἐρεθίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν.* —

Den Kindern wird ihre Pflicht gegen die Aeltern nachgewiesen in den Worten: *ὑπακούετε τοῖς γονεῦσι κατὰ πάντα.* Fast derselben Worte bedient sich P. in dem Briefe an die Epheser: VI, 1, indem er sich dort auf das alttestamentliche Gebot bezieht. Zu bemerken ist bei diesem Gebote, sowohl daß der Ap. den Gehorsam der Kinder für die Aeltern, also für Vater und Mutter, in Anspruch nimmt, als auch daß sich dieser Gehorsam auf Alles (*κατὰ πάντα*) erstrecken soll. Daß P. hier nicht weiter auf solche Fälle eingeht, in denen ein Nichtfolgen von Seiten der Kinder durch eine höhere Pflicht geboten ist, hat seinen Grund darin, daß er nur die Fundamentalartikel hinsichtlich des rechten Verhaltens in den verschiedenen häuslichen Verhältnissen mit wenigen, kräftigen Zügen angeben will; als solcher muß aber immer der unbedingte Gehorsam der Kinder gegen die Aeltern gelten. Daß übrigens dieser Gehorsam

---

354) Calvin: A maritis requirit amorem, et ne sint amarulenti, quia periculum est, ne imperio suo abutantur ad tyrannidem. —

nicht aus Zwang geleistet werden, sondern die Frucht der Liebe sein solle, brauchte P. um so weniger noch besonders hervorzuheben, als er ja schon zuvor die Liebe überhaupt als das Grundprincip des christlichen Lebens bezeichnet hatte. Eine Hindeutung darauf liegt jedoch in dem Gebote, welches er im folgenden Verse den Vätern stellt. — Um das den Kindern gegebene Gebot zu begründen, fügt P. die Worte: *τοῦτο γάρ ἐστιν εὐάρεστον τῷ κυρίῳ* hinzu, so lautet die gewöhnliche Lesart; dagegen findet sich in den Codd. **A. B. C. D. E. F. G.** 37. 71 *ἐστίν* nach *εὐάρεστον* gestellt, und statt *τῷ κυρίῳ* in den Codd. **A. C. D. E. F. G.** u. a.: *ἐν κυρίῳ*; demnach lauten die Worte bei Lachmann: *τοῦτο γὰρ εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ*, was so bedeutenden Autoritäten zu Folge auch gewiß für die richtige Lesart zu halten ist. Der Ausdruck *ἐν κυρίῳ* ist hier entweder, was grammatisch wohl möglich ist, durch **coram domino** zu erklären, oder auch *εὐάρεστος* synonym mit *δίκαιος* (Ephes. VI, 1) zu nehmen, wobei dann *ἐν κυρίῳ* seine natürliche Bedeutung behält, wie V. 18. Das Bewußtsein des Wohlgefallens Christi soll demnach der Impuls zur Erweisung des Gehorsams gegen die Aeltern sein. — Der folgende Vers enthält die Ermahnung an die Väter. Statt der **Recepta**: *μὴ ἐρεθίζετε* lesen die Codd. **A. C. D*. E. F. G.** 10. 17 und mehrere andere: *μὴ παροργίζετε*; darnach könnte man geneigt sein, diese Lesart unbedenklich für die richtige anzusehen; allein andrerseits ist zu beachten, daß die Umwandlung des *ἐρεθίζετε* in *παροργίζετε* sich leicht aus Ephes. VI, 4 erklären läßt, zumal jenes Wort im N. T. nur einmal vorkommt und zwar im guten Sinne: 2 Cor. IX, 2; jedenfalls ist also nach innern Gründen der gewöhnlichen Lesart der Vorzug zuzuerkennen; der Gedanke bleibt übrigens bei beiden Lesarten derselbe: Die Väter sollen ihre Kinder nicht durch Härte und Zorn reizen. Auffallend könnte es scheinen, daß P. für die Väter nur dieses negative Gebot aufstellt; allein theils treibt die Natur selbst schon die Väter

zur Liebe [355]), theils ist das positive Moment angedeutet in den Worten: *ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν* d. h. damit die Kinder nicht muthlos, scheu werden. Die Väter sollen sich demnach gegen die Kinder so verhalten, daß diese den fröhlichen Muth, der der kindlichen Natur gemäß ist [356]), bewahren — dies kann aber nur geschehen, wenn sie sich der Liebe des Vaters bewußt bleiben. Daß, wie unfreundliche Härte, so auch verkehrte Nachgiebigkeit von Seiten der Väter zu vermeiden sei, deutet P Ephes VI, 4 an, indem er hinzufügt: *ἀλλὰ ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ κυρίου.* — Daß P. sich nur an die Väter und nicht an die Aeltern wendet, hat seinen Grund darin, weil von Seiten der Mütter eine zum Zorn reizende Härte nicht so leicht zu erwarten ist, zugleich aber auch, weil der Mann das Haupt der Frau ist und in ihm sich daher auch die älterliche Gewalt über die Kinder concentrirt [357]). —

Ausführlicher als die bisherigen Ermahnungen ist die, welche der Ap. an die Knechte richtet. Je untergeordneter der Standpunkt war, auf dem diese sich befanden, je mehr sie sich der Willkür ihrer Herren preisgegeben sahen, desto

---

355) Chrysostomus: *οὐκ εἶπεν· ἀγαπᾶιε αὐτά, τοῦτο γὰρ καὶ ἀκόντων αὐτῶν ἡ φύσις ἐπισπᾶται.*

356) Bengel: *ἀθυμία:* fractus animus, pestis juventutis. — Auffallend könnte es scheinen, daß P. aus dem *ἐρεθίζειν* (oder *παροργίζειν*) die *ἀθυμία* ableitet; die nächste Folge der harten Behandlung ist zwar bei dem Kinde das unwillige Widerstreben gegen die Härte des Vaters, erkennt es aber sein Unvermögen, denselben Widerstand zu leisten, so folgt daraus der Natur der Sache nach jene knechtische Scheu, in welcher die kindliche Freudigkeit zu Grunde geht. —

357) Harleß: „Wo die Zucht, wie alles Regiment in den Händen des Weibes ist, da ist die Ehe schlecht bestellt und die göttliche Ordnung verkehrt, denn des Weibes Gehorsam muß den Mann lassen herrschen und ziehen; er erzieht durch sie, und hat der Mann Weisheit, so bedarf er nur des Weibes gehorsame Liebe, um die Zucht der Kinder gedeihlich zu machen." —

natürlicher war es, daß sie sich mit unwilligem Herzen dem Zwange, dem sie unterworfen waren, fügten, und desto näher lag die Gefahr, daß sie, wenn sie in das Christenthum eingetreten waren, die evangelische Predigt von der Freiheit der Christen mißverstehend, glaubten, sich dem den Herren schuldigen Gehorsam entziehen zu dürfen. Daraus erklärt es sich hinreichend, warum der Ap. sie mit so ernsten und dringenden Worten ermahnt, den Herren zu gehorchen und zwar nicht bloß äußerlich, sondern innerlich, ihnen einen Gehorsam zu beweisen, der nicht nur vor Menschen gültig sei, sondern auch vor dem Herrn, welcher das Innere des Herzens prüft. Diese Ermahnung ist ein deutliches Zeugniß, daß die evangelische Reformation nicht mit der Auflösung bestehender äußerlicher Verhältnisse beginnt, sondern sich auf das innere Leben richtet, das, je mehr es sich im evangelischen Geiste ausbildet, desto mehr auch dem äußerlichen Leben die rechte Gestaltung verschafft [358]). —

V. 22: *οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε κατὰ πάντα τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις, μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλείαις ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ᾽ ἐν ἁπλότητι καρδίας, φοβούμενοι τὸν κύριον.* — Mit denselben Worten, welche P. den Kindern zugerufen hat, redet er auch die Knechte an. Er verlangt demnach, daß diese den Herren denselben Gehorsam, in gleich umfassender Weise, leisten sollen, zu welchem die Kinder gegen ihre Aeltern verpflichtet sind. Der Zusatz *κατὰ σάρκα* (den die Codd. 47. 52. 57 u. a. auslassen) soll die Herren, von

---

358) Harleß: „Das Evangelium sagt den Christen als Sklaven nicht: zerbrich deine Ketten, sondern es zerbricht die Ketten, indem es die Härte des Herrn nimmt in der Furcht vor einem höhern Herrn, das Widerstreben des Knechts tilgt in dem willigen Gehorsam gegen den, der Herr des Herrn und des Sklaven ist. Die äußere Sklaverei ist eben so wenig ein Product als eine Hemmung der Kraft der evangelischen Wahrheit. Zuerst macht sich die Wahrheit Platz, was dann von Außendingen nicht mit ihrem Wesen zusammenhängt, fällt von selbst."

denen P. hier redet, von dem Herrn im Himmel unterscheiden. Die Worte *μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλείαις κ. τ. λ.* geben an, wie der Gehorsam der Knechte beschaffen sein müsse. Statt des Plurals *ὀφθαλμοδουλείαις* findet sich in den Codd. **A. B. D. E. F. G.** 31. 36 u. a. der Singular: *ὀφθαλμοδουλείᾳ*, der deshalb auch wohl den Vorzug verdient; das Wort selbst kommt weder in der classischen Grácität, noch auch sonst im N. T. außer in der Parallelstelle Ephes. **VI**, 6 vor; es bezeichnet einen Dienst, der nur vor Augen geschieht, seinem Wesen nach also nur äußerlich ist — im Gegensatz gegen den Dienst des Herzens. Theodoret: *ὀφθαλμοδουλείαν καλεῖ, τὴν οὐκ ἐξ εἰλικρινοῦς καρδίας προσφερομένην θεραπείαν, ἀλλὰ τῷ σχήματι κεχρωσμένην.* — Die Partikel *μή* erklärt sich aus der Zugehörigkeit der Negation mit dem Verbum, es ist das verbietende *μή*: „Seid nicht gehorsam, daß ihr es nur vor Augen seid." — Ein solcher Dienst kann nur den Zweck haben, das Wohlgefallen der Menschen, die allein auf das Aeußere und nicht ins Innere zu sehen vermögen, zu erregen; deshalb fügt P. *ὡς ἀνθρωπάρεσκοι* hinzu; auch dieses Wort findet sich nicht in der classischen Grácität, es steht im Gegensatz zu dem, der nach dem Wohlgefallen Gottes trachtet. Solchen Scheindienst, den Menschen zu gefallen, vermeidend sollen die *δοῦλοι* ihren Herren dienen *ἐν ἁπλότητι καρδίας φοβούμενοι τὸν κύριον.* Diese Lesart *τὸν κύριον* verdient den Vorzug vor der **Recepta** *τὸν θεόν*, da sie durch die bedeutendsten Autoritäten (den Codd. **A. B. C. D*. E. F. G.** 23. 39 rc.) geschützt ist. Das Wort *ἁπλότης* entspricht dem deutschen „Einfalt" und bezeichnet die innere Ehrlichkeit und Wahrheit in der Gesinnung, so daß *ἐν ἁπλότητι καρδ.* einen passenden Gegensatz zu *ἐν ὀφθαλμοδουλείᾳ* bildet, indem diese immer innere Unwahrheit voraussetzt. Der *ἁπλοῦς* giebt sich, so wie er ist, der *ὀφθαλμόδουλος* dagegen sucht seine wahre Gesinnung durch einen erkünstelten guten Schein zu verbergen. Eben so entspricht der Zusatz: *φοβούμενος τ.*

κύρ. dem vorhergehenden ἀνθρωπάρεσκος. Auffallend könnte es sein, daß P. das φοβεῖσθαι τὸν κύριον zur Pflicht macht, ja in der Parallelstelle sogar verlangt, daß die Knechte ihren Herren μετὰ φόβου καὶ τρόμου gehorchen sollen. Allein offenbar versteht er hierunter nicht ein knechtisches Zittern vor dem Herrn, denn die Gläubigen haben ja nicht ein πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, sondern ein πνεῦμα υἱοθεσίας empfangen (Röm. VIII, 15), sondern jene heilige Scheu, die in der Liebe zu dem heiligen Gott ihren Grund hat. Wie das Evangelium nur eine Liebe Gottes verkündigt, die den Ernst der Heiligkeit in sich schließt, so verlangt es auch von dem Menschen nur eine solche Liebe zu Gott (oder hier zu dem Erlöser), die von der heiligen Scheu vor der Uebertretung seines Willens durchdrungen ist; vergl. auch Phil. II, 12. — Dieselbe Ermahnung, die P. in diesem Verse ausgesprochen hat, wiederholt er noch bestimmter gezeichnet in den folgenden Worten:

V. 23: καὶ πᾶν ὅ, τι ἐὰν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε, ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις. Statt πᾶν, ὅ, τι ἐὰν lesen die Codd. **A. B. C. D*. F. G.** 39. 57. 71: ὃ ἐὰν, was um so mehr für die richtige Lesart zu halten ist, als sich die spätere Aenderung derselben leicht aus V. 17 erklären läßt. Das ἐκ ψυχῆς entspricht dem vorhergehenden ἐν ἁπλότητι καρδίας, doch ist darin noch bestimmter ausgedrückt, daß der Dienst wirkliche Herzenssache, nicht Zwangssache, sein solle, so wie auch durch das folgende ὡς τῷ κυρίῳ die Forderung des Ap. noch höher gesteigert ist, als durch die vorhergehende Ermahnung: φοβούμενοι τὸν κύριον. Die δοῦλοι sollen den Dienst, den sie ihren Herren zu leisten haben, so ansehen, als leisteten sie ihn Christo, den kein Schein täuscht, und nicht den Menschen, die sich leicht durch den äußeren Schein blenden lassen. Um sie zu solchem Dienste desto kräftiger anzutreiben, weist P. sie auf den verheißenen himmlischen Lohn hin:

V. 24: εἰδότες, ὅτι ἀπὸ κυρίου ἀπολήψεσθε τὴν ἀν-

ταπόδοσιν τῆς κληρονομίας· τῷ γὰρ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε.

Es ist zu bemerken, daß, wie Christus, so auch die, welche in seinem Namen das Ev. verkündigten, bei den Ermahnungen, die Gebote Gottes zu erfüllen, jederzeit auf den Lohn (d. h. den Gnadenlohn) hinwiesen, der den treuen Jüngern des Herrn bestimmt ist. So konnte sich denn auch P. darauf berufen, daß es den Colossern nicht unbekannt sei, daß ihrer bei treuer Beobachtung des göttlichen Willens ein himmlischer Lohn warte. Darum fängt er die folgenden Worte durch *εἰδότες* an. Den zu erwartenden Lohn bezeichnet das Wort *κληρονομία* i. e. das Erbe der Frommen im Himmel. Der Genitiv *τῆς κληρονομίας* ist als ein Genitivus appositionis zu *τὴν ἀνταπόδοσιν* anzusehen, wodurch angegeben wird, worin die *ἀνταπόδοσις* besteht = *ἥτις ἐστὶν ἡ κληρονομία.* Dieser Lohn wird von dem Herrn i. e. Christus ertheilt werden, dann nämlich, wenn er offenbar werden wird in seiner Herrlichkeit (III, 4); derselbe wird um so weniger ausbleiben, als der den *κυρίοις τοῖς κατὰ σάρκα* erwiesene treue Dienst als ein Dienst, der dem Herrn *κατ᾽ ἐξοχήν* geleistet wird, anzusehen ist: dies deutet P. durch die Worte: *τῷ γὰρ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε* an. Das *γάρ* ist freilich nach den Codd. **A. C*. D. E. F. G.** 17. 47. 71 für unächt zu halten, allein dem Sinne nach doch zu suppliren, denn *δουλεύετε* ist nicht der Imperativ, sondern der Indicativ. Alles, was man *ἐν ὀνόματι Χριστοῦ* dem Andern erweist, will Christus als ihm selbst erwiesen betrachten; vergl. Matth. X, 42. XXV, 40; da jede solche Thätigkeit zur Förderung des Reiches Christi dient. — Zu beachten ist, daß P. nur der Ermahnung an die Knechte eine Hinweisung auf den zukünftigen Lohn hinzufügt; dies war um so passender, als die Knechte keineswegs darauf rechnen konnten, für ihren Dienst von den leiblichen Herren einen Liebeslohn zu erhalten; darum bedurften sie es in ihrer Stellung vornehmlich, um nicht zu ermatten,

den zukünftigen Gnadenlohn vor Augen zu haben; doch genügt es dem Ap. nicht, diesen den Knechten vorzuhalten, sondern er erinnert sie auch an die Strafe, die der ἀδικῶν zu leiden habe.

V. 25: ὁ δὲ ἀδικῶν κομιεῖται ὃ ἠδίκησε· καὶ οὐκ ἔστι προςωπολημψία. Statt δέ findet sich in den Codd. **A. B. C. D*. F. G.** 17. u. a. γάρ; nach der gewöhnlichen Lesart bildet dieser Vers den Gegensatz gegen V. 24, nach der andern Lesart ist derselbe als ein Begründungssatz anzusehen; diese letztere Verbindungsweise ist offenbar die schwierigere und demnach γάρ sowohl nach äußern als innern Gründen ohne Zweifel für das Richtige zu halten[359]). Das Wort ἀδικεῖν kommt sowohl in activem als auch in neutralem Sinne vor; hier steht es in letzterer Weise; ὁ ἀδικῶν bezeichnet demnach denjenigen, der das, was er zu thun schuldig ist, nicht thut und bildet so den Gegensatz zu δίκαιος, sofern hierunter der zu verstehen ist, der seinen Pflichten treu nachkommt. Die Worte: κομιεῖται (wofür Lachmann nach den Codd. **B. D**. E.** 37 u. a. κομίσεται liest) ὃ ἠδίκησε sind als eine zusammengezogene Ausdrucksweise anzusehen für: Er wird das davon tragen, nämlich als Lohn, was er für sein ἀδικεῖν verdient hat — die verdiente Strafe seiner Ungerechtigkeit; eben so sagt P. Ephes. VI, 8: ἕκαστος ὅ ἐὰν ποιήσῃ ἀγαθὸν, τοῦτο κομιεῖται παρὰ κυρίου. — Die letzten Worte des Verses sind durch καί mit dem Vorhergehenden verbunden; unnöthig ist es mit Bähr dieses καί in dem Sinne von γάρ zu nehmen; selbst wenn οὐκ ἔστι προσωπ. das Vorhergesagte begründet, so würde daraus doch noch nicht folgen, daß καί = γάρ ist; überdies aber sind

---

359) Auffallend ist das Versehen, dessen sich Bähr, sowohl hier als auch V. 22 hinsichtlich der Lesart ὀφθαλμοδουλεία schuldig macht, indem er an beiden Stellen die gewöhnliche Lesart (V. 22 ὀφθαλμοδουλείαις und hier δέ) durch die Codices begründet, die nicht diese, sondern die andern Lesarten haben. —

jene Worte nicht zur Begründung, sondern zur Verstärkung des Vorhergesagten hinzugefügt. *Προσωπολημψία* ist, wie bekannt, ein der hebr. Sprache entlehnter Ausdruck, durch welchen die parteiische Begünstigung des Einen vor dem Andern bezeichnet wird. In welchem Zusammenhang steht nun dieser ganze Vers mit dem Vorhergehenden und dem Folgenden? P. hat zuvor von den Knechten gesprochen; darnach scheint es, daß unter dem *ἀδικῶν* der Knecht zu verstehen ist, der seinem Herrn das nicht leistet, was er ihm schuldig ist; die letzten Worte würde P. dann hinzufügen, um die Knechte vor der Meinung zu warnen, daß der Herr wegen der drückenden Verhältnisse, unter denen sie auf Erden lebten, sie weniger strenge richten werde [360]). Einige Ausleger dagegen glauben, daß P. bei diesem Verse schon die Herren, die er IV, 1 anredet, im Auge habe, ihnen also der in demselben enthaltene Ausspruch gelte, und daß P. denselben zum Troste für die Unrecht leidenden *δοῦλοι* hinzufüge [361]). Der Ausspruch des Ap. ist jedoch seiner ganzen Form nach durchaus allgemein gehalten, darum ist es gewiß das Richtigste, ihn in dieser seiner Allgemeinheit aufzufassen [362]), so daß man zu *ὁ ἀδικῶν κομιεῖται* ergänzen könnte: *εἴτε δοῦλος εἴτε ἐλεύθερος* (Ephes. VI, 8); daß P. ihn hier zunächst zur Beachtung für die Knechte thut, erhellt aus dem *γάρ* (*δέ*), wodurch er an das Vorhergehende angefügt ist; doch lag es gewiß zugleich in seiner Absicht, daß auch die Herren ihn nicht überhören sollten.

---

360) Bengel: Tenues saepe putant, sibi propter tenuitatem ipsorum esse parcendum; id negatur. —

361) Beza: Hoc ego accipio, ut in dominos iniquos dictum, quorum injurias libentius ferent servi, si intellexerint, se dominum habere injuriarum suarum vindicem.

362) Dieser Ansicht ist auch Bähr, während Böhmer meint, daß der Ausspruch des Ap., dem Zusammenhange nach, in welchem er steht, auf die *δοῦλοι* zu beziehen sei. —

Die Ermahnung an die Herren lautet IV, 1: *οἱ κύριοι, τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε, εἰδότες, ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανοῖς.* Bei den Herren ist am meisten zu befürchten, daß sie sich ihrer Macht über die Knechte überheben und dieselben mit willkürlicher Härte behandeln. Dagegen richtet sich das Gebot des Apostels: *τὸ δίκαιον* i. e. quod restum est: das, wozu der Herr in seinem Verhältniß zu dem Knechte verpflichtet ist; *ἰσότης* i. e. quod aequum est, „Billigkeit"; P. fordert demnach die Herren auf, einerseits dem Diener zu geben, was derselbe für seine Arbeit erwarten darf, andrerseits von ihm nicht mehr zu verlangen, als was er leisten kann[363]). Um dieser Aufforderung desto stärkeren Nachdruck zu geben, hält P. ihnen vor, daß auch sie einen Herrn haben, der ihnen vergelten werde, was sie ihren Knechten thun. Theodoret: *οἷα βούλει περὶ σὲ τὸν δεσπότην γένεσθαι, τοιοῦτος γενοῦ περὶ τὸν οἰκέτην.* Durch den Zusatz *ἐν οὐρανοῖς* (wofür die Codd. A. B. C. 17. 31 u. a. *ἐν οὐρανῷ* lesen) wird dieser Herr unterschieden von ihnen selbst, die nur

---

363) Der Begriff *ἰσότης* wird von verschiedenen Auslegern auf verschiedene Weise gefaßt; Theodoret: *ἰσότητα οὐ τὴν ἰσοτιμίαν ἐκάλεσεν, ἀλλὰ τὴν προσήκουσαν ἐπιμέλειαν, ἧς παρὰ τῶν δεσποτῶν ἀπολαύειν χρὴ τοὺς οἰκέτας.* Calvin: Non dubito, quin Paulus *ἰσότητα* hic posuerit pro jure analogo aut distributivo, quemadmodum Ephes. VI, 9 *τὰ αὐτά.* Steiger meint, P. wolle durch die Hinzufügung dieses Wortes, das er übrigens durch „Billigkeit" übersetzt, andeuten, der Herr solle den Knecht nicht bloß nach Recht gut halten oder strafen, sondern auch ein Mehreres zu geben und Manches zu vergeben verstehen, um ihn in Liebe zu erziehen, gleich wie er selbst von seinem Herrn im Himmel behandelt wird und zu werden wünscht; wogegen Böhmer, Melanchthon's Erklärung: Cum dicit P.: praestate aequalitatem, non vult servos fieri pares domino; sed vult servari aequalitatem geometrica proportione, billigend, sagt: P. erkläre sich dagegen, daß die Herren den einen Theil der Sklaven übermäßig streng und grausam, den andern gelind behandeln; den einen hinter den andern zurücksetzen.

Herren κατὰ σάρκα sind, und zugleich als der Herr dargestellt, dessen Herrschaft sich über Alles erstreckt.

Kap. IV, 2—6.

Die in diesen Versen enthaltenen Ermahnungen beziehen sich nicht mehr auf einzelne Stände, sondern wieder auf alle Christen; es herrscht in ihnen die Rücksicht auf den κόσμος vor, sie zeigen vornehmlich, wie der Christ sich zu demselben zu verhalten habe. Das Erste, wozu P. auffordert, ist das anhaltende Gebet.

V. 2. *Τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε, γρηγοροῦντες ἐν αὐτῇ ἐν εὐχαριστίᾳ.* Durch προσκαρτερεῖν wird überhaupt die anhaltende, angestrengte Beschäftigung mit einer Sache bezeichnet (τῇ διδαχῇ Apg. II, 42); mit προσευχῇ verbunden bezeichnet es demnach das anhaltende, eifrige Beten. Die Aufforderung hierzu folgt passend auf die vorhergehenden Gebote, indem die Erfüllung derselben nur möglich wird durchs Gebet, durch welches dem Christen die zur Ueberwindung des zum Guten trägen Fleisches nöthigen Kräfte zugeleitet werden. Daß P. gerade hieran denkt, zeigt der Zusatz γρηγοροῦντες, womit nicht, wie Flatt meint, das Eifrige oder die Andacht des Gebetes im Allgemeinen bezeichnet wird, sondern die wachsame Sorge in Beziehung auf die Neigungen des Fleisches zur Sünde (1 Thess. V, 6. 1 Petr. V, 8: *νήψατε, γρηγορήσατε· ὅτι ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος, ὡς λέων ὠρυόμενος, περιπατεῖ, ζητῶν τίνα καταπίῃ*). Diese Wachsamkeit soll jedoch allezeit mit Dank (ἐν εὐχαριστίᾳ) verbunden sein; beides tritt bei dem Christen nothwendig zusammen, da er bei seinen Rüstungen wider die Anfechtungen der Welt Gott allezeit zu danken hat, sowohl dafür, daß er ihn bis dahin bewahrt habe, als auch, daß ihm in Christo der vollkommene Sieg gewiß ist. — Offenbar hat P. in dieser Ermahnung die Welt, wie sie, sei es innerlich oder äußerlich, den Christen versucht, vor Augen; doch nicht nur durch die Ueber-

windung der versuchenden Kraft der Welt, wie sie in dem Herzen des Christen sich offenbart, soll dieser für die Förderung des Reiches Gottes thätig sein, sondern er hat seinen Blick auch auf die Welt, wie sie äußerlich als die Gesammtheit der Ungläubigen sich darstellt, zu richten und Sorge darum zu tragen, daß dieselbe durch die Ausbreitung des Evangeliums immer mehr zu Gottes Reich umgewandelt werde. So knüpft sich an die erstere Aufforderung zweckmäßig die nun folgende, durch welche P. die Colosser ermahnt, für ihn Fürbitte zu thun, damit er das Geheimniß Gottes so verkündige, wie es nöthig sei.

V. 3: *προσευχόμενοι ἅμα καὶ περὶ ἡμῶν, ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου, λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, δι' ὃν καὶ δέδεμαι.* V. 4: *ἵνα φανερώσω αὐτὸ, ὡς δεῖ με λαλῆσαι.*

Mit jenem Gebet sollten die Colosser auch das Gebet für den Ap. verbinden [364]), denn daß P. unter *ἡμῶν* sich selbst meint, geht aus dem folgenden *δέδεμαι* hervor, obwohl es allerdings möglich ist, daß er bei jenem Plural zugleich an diejenigen, die mit ihm das Evangelium verkündigten, dachte. Den Inhalt der Fürbitte, die er von den Colossern verlangt, giebt er durch die folgenden Worte an. — Der Ausdruck: *ἀνοίγειν θύραν τοῦ λόγου* ist einer zwiefachen Auslegung fähig. Da P. Eph. VI, 19 sagt: *ἵνα μοι δοθῇ λόγος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου*, so kann hier *θύρα τοῦ λόγου* als gleichbedeutend mit *στόμα* genommen werden [365]);

---

364) Auf die Demuth, die sich in dieser Aufforderung des Ap. ausspricht, macht Theodoret aufmerksam: *τὴν συνήθη μὲν ταπεινοφροσύνην ἔδειξε· διδάσκει δὲ καὶ ἡμᾶς, μὴ ἑαυτοῖς θαῤῥεῖν, ἀλλὰ τὴν παρ' ἀλλήλων ἐπικουρίαν ζητεῖν.*

365) Calvin: Per januam sermonis simpliciter significat, quod ad Ephes. VI, 19 dicit, oris apertionem. Bengel: *θύρα τοῦ λόγου* i. e. os.

allein natürlicher ist es doch nach Analogie von Apg. XIV, 27. 1 Cor. XVI, 9. 2 Cor. II, 12 unter *θύραν τοῦ λόγου ἀνοίγειν* zu verstehen: „die Gelegenheit zur Verkündigung des Wortes darbieten" [366]). Einen solchen Wunsch aber konnte P. auch in seinen Banden haben, da er ja auch in denselben nicht aufhörte für das Evangelium thätig zu sein. — Zur Erklärung des *τοῦ λόγου* dienen die folgenden Worte. Der Infinitiv schließt sich dem Vorhergehenden auf unmittelbare Weise an, die Präpos. *εἰς* zu ergänzen ist nicht nothwendig; s. zu I, 22; über *τὸ μυστήριον* s. zu I, 26. — Statt *δι' ὅ* liest Lachmann nach den Codd. **B. F. G.** *δι' ὅν*, bei dieser Lesart bezieht sich das Relativ auf *Χριστός*, bei der **Recepta** auf *τὸ μυστήριον*. Da P. sich Ephes. III, 1 einen *δέσμιον τοῦ Χριστοῦ* nennt, so konnte dies einen Abschreiber zur Aenderung des *ὅ* in *ὅν* veranlassen; deshalb möchte die **Recepta**, für die überdies die meisten Codd. sprechen, für die richtige Lesart zu halten sein.

Das *ἵνα*, womit V. 4 beginnt, kann entweder mit *δέδεμαι* oder mit *προσευχόμενοι* oder mit *ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου λαλῆσαι τὸ μυστήριον* verbunden werden. Im erstern Falle würde P. seine Gefangenschaft als dazu bestimmt, jenes Geheimniß kund zu machen, ansehen; diese Auffassung scheint durch Apg. XXIII, 11. Phil. I, 12. 13 bestätigt zu werden; demnach sagt Bengel: **Vinctus sum, ut patefaciam. Paradoxon.** Aber eben dieses Paradoxon macht diese Auslegung unwahrscheinlich. Dagegen hat die Verbindung mit *προσευχόμενοι* das Unbequeme, daß beide *ἵνα* auf gleiche Weise von demselben Verbum abhängig gemacht werden, wodurch die Rede des Ap. offenbar schleppend würde. Am besten ist demnach die dritte Verbindungsweise. Nach dieser giebt P. durch diesen Zusatz an, warum er wünsche, daß ihm Gelegenheit gegeben werde, das My-

---

366) Dieser Auffassung geben auch Bähr und Steiger den Vorzug, während Böhmer die Entscheidung ungewiß läßt.

sterium Christi zu reden; nämlich, damit er dasselbe offenbare; φανεροῦν ist hier nicht synonym mit λαλεῖν zu fassen, sondern es steht im Gegensatz gegen den Ausdruck: τὸ μυστήριον und bezeichnet also, das Mysterium so verkündigen, daß es aufhört ein Mysterium zu sein. Das Futurum φανερώσω steht, wie öfter, für den Conjunctiv. Wie demnach das λαλῆσαι durch ἵνα φανερώσω näher bestimmt wird, so sind auch die letzten Worte auf jenes λαλῆσαι zurückzubeziehen: durch dieselben kann P. aber entweder die Art und Weise, wie er das Mysterium zu reden wünsche, angeben oder auch darauf hinweisen, daß er es für eine höhere Nothwendigkeit erachte, dasselbe zu verkündigen. Die letztere Auffassung möchte vorzuziehen sein, da bei derselben durch jene Worte das an die Colosser ausgesprochene Verlangen auf eine zweckmäßige Weise motivirt erscheint. Die Parallelstelle Ephes. VI, 20 beweist, auch wenn die Worte ὡς — λαλῆσαι dort in jenem Sinne zu nehmen sind, um so weniger etwas gegen diese Erklärung, als P. dort durch das vorhergehende: ἵνα ἐν αὐτῷ παῤῥησιάσωμαι angiebt, wie er das Mysterium zu verkündigen wünsche. —

Wie in dieser Ermahnung dem Ap. die Beziehung auf die nichtchristliche Welt vorgeschwebt hat, so hält er dieselbe Beziehung auch in den folgenden Versen fest. In diesen nämlich fordert er die Colosser zur Weisheit im Umgange mit denen, die noch außerhalb der Gemeinde Christi stehen, auf.

V. 5: ἐν σοφίᾳ περιπατεῖτε πρὸς τοὺς ἔξω, τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι. Daß σοφία hier, wie auch sonst oft, die praktische Weisheit bezeichnet, lehrt der Zusammenhang; eben so ist es auch ohne Weiteres klar, daß οἱ ἔξω diejenigen sind, die sich noch nicht in der Gemeinde Christi befinden, also der Welt — im Gegensatz gegen das Reich Gottes angehören. Die Weisheit des Wandels in Rücksicht auf diese besteht in demjenigen Verhalten gegen dieselben, wodurch diese am ehesten für das Reich Gottes gewonnen werden können:

dazu aber ist, wie P. andeutet, das *τὸν καιρὸν ἐξαγοράζεσθαι* nothwendig. Zur Erklärung dieses Ausdrucks könnte man sich auf Dan. II, 8 beziehen, wo die LXX übersetzen: „*ὅτι καιρὸν ὑμεῖς ἐξαγοράζετε*“, d. h. „daß ihr Zeit gewinnt"; allein die Worte hier in demselben Sinne zu nehmen, verbietet sowohl der bei *καιρόν* stehende Artikel, als auch der Zusammenhang [367]). *Ἐξαγοράζειν* kann entweder „aufkaufen" oder „loskaufen" bedeuten; *ὁ καιρός* bezeichnet „den rechten, passenden Zeitpunkt". Nimmt man *ἐξαγοράζειν* in der zweiten Bedeutung, so würde unter *ὁ καιρός* allgemeiner „die Zeit" zu verstehen und die Phrase daraus zu erklären sein, daß der *καιρός* als ein eigentlich Anderen (etwa *τοῖς ἔξω*) angehöriges Gut anzusehen sei, diesen würde sie gleichsam dadurch abgekauft, daß man sie zu ihrem Besten anwendet. Die Künstlichkeit dieser Erklärung leuchtet jedoch ohne Weiteres ein; will man sich nicht in Künsteleien verlieren und die Phrase dem Zusammenhange der Stelle gemäß erklären, so kann als der Sinn derselben nur der angesehen werden: den passenden Zeitpunkt (in Beziehung auf die Förderung des Reiches Gottes) nicht unbeachtet als ein Fremdes vorübergehen lassen, sondern ihn sich zu eigen machen, was nur durch die sorgfältige Benutzung desselben geschehen kann: so daß *ἐξαγοράζειν τὸν καιρὸν* = *χρᾶσθαι ἀκριβῶς τῷ καιρῷ* ist. Bei dieser Erklärung wird *ἐξαγορά-*

---

367) Bähr geht freilich bei der Erklärung der vorliegenden Stelle von dem Gebrauch der Redensart Dan. II, 8 aus, vertauscht dann aber den Begriff: „Zeit gewinnen" mit dem: „haushälterisch mit der Zeit umgehen." Eine solche Vertauschung zweier ganz verschiedener Begriffe ist jedoch offenbar nicht zu billigen. — Harleß (zu Ephes. V, 16) meint zwar, daß auch Dan II, 8 die betreffende Phrase durch: „die Gelegenheit ergreifen" zu erklären sei; allein Steiger sagt mit Recht, die gewöhnliche Erklärung: „Ihr wollt Frist gewinnen" sei für die richtige zu halten; auch macht er mit Recht darauf aufmerksam, daß Theodotion dies richtig ohne Artikel: *ὅτι καιρὸν ὑμεῖς ἀγοράζετε* übersetze, was die Sache verändere. —

ζειν in der ersten Bedeutung genommen, indem als der für den καιρός zu zahlende Preis eben die zweckmäßige Benutzung desselben, wodurch er in Wahrheit erst der unsrige wird, anzusehen ist [368]).

Die letzte Ermahnung des Ap. V. 6: ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι, ἅλατι ἠρτυμένος, εἰδέναι πῶς δεῖ ὑμᾶς ἑνὶ ἑκάστῳ ἀποκρίνεσθαι steht mit der vorhergehenden in enger Verbindung, indem dadurch eine Seite des ἐν σοφίᾳ περιπατεῖν πρὸς τοὺς ἔξω hervorgehoben wird. Bei dem ersten Satze ist ἔστω oder γινέσθω zu ergänzen; ὁ λόγος ist im Allgemeinen: „die Rede"; unter χάρις ist hier die Anmuth zu verstehen, so daß ἐν χάριτι = χαριέντως ist: „eure Rede sei allezeit holdselig", d. h. von der Beschaffenheit, daß sie nicht erbittert und die Herzen verschließt, sondern sie erfreuet und sich in dieselben Eingang verschafft; ἅλατι ἠρτυμένος: „sale conditus, mit Salz gewürzt". Dieser Ausdruck läßt sich auf verschiedene Weise auffassen. Da die Speise durch die Würze des Salzes schmackhaft gemacht wird, so könnte man unter λόγος ἅλ. ἠρτ. „eine schmackhafte Rede" verstehen und für gleichbedeutend mit dem vorhergehenden ἐν χάριτι halten [369]); allein es ist doch mehr als unwahrscheinlich, daß P. den eigentlichen Ausdruck durch einen bildlichen erklären sollte; das Salz dient ferner dazu, die Speise

---

368) Eben so erklärt Böhmer, indem er sagt: „Die Phrase τὸν καιρόν ἐξαγ. ist dergestalt zu interpretiren, daß die Colosser Personen sein sollen, die den glücklichen Zeitpunkt (die Nichtchristen durch eine schöne That ꝛc. zu gewinnen) gleichsam aus den übrigen Zeitmomenten aufkaufen (aufgreifen, sich zu eigen machen) sollen." Auch Steiger's Erklärung: „Kauft die passende Zeit, die günstige Gelegenheit überall auf, d. i. ersehet, ergreift und benutzt sie", stimmt hiemit im Wesentlichen überein. —

369) Photius: ὥσπερ οὐδὲν τῶν σῶμα τρεφόντων σχεδὸν χωρὶς ἅλατος ἡδύνει, καὶ εἰς τροφὴν εὔχομον ἀναδίδοται, οὕτω καὶ ὁ διδασκαλικὸς λόγος ὁ τὴν ψυχὴν τρέφων, ἂν μὴ ᾖ τῇ χάριτι ἠρτυμένος, οὔτε θρέψει, οὔτε ἀναδοθήσεται.

frisch und gut zu erhalten. Wendet man dies zur Erklärung des vorliegenden Ausdrucks an, so steht der λόγος ἅλ. ἠρτ. im Gegensatz zu dem λόγος σαπρός, womit eine in sich faule Rede, ein loses nichtsnutziges Geschwätz, bezeichnet wird: Ephes. IV, 29; es ist dann die in sich gesunde Rede darunter zu verstehen, eine solche Rede, die nichts Verkehrtes, Ungehöriges, was auszusprechen dem weisen Christen nicht geziemt, in sich enthält; als das Salz könnte man dabei die christliche σοφία oder φρόνησις, ja selbst die ὁσιότης denken [370]), so gefaßt wäre der Begriff ein sehr allgemeiner; geht man dagegen davon aus, daß das Salz eine scharfe, ätzende Kraft hat, so gewinnt jener Ausdruck eine engere Bedeutung, indem er dann die scharfe, eindringende Rede bezeichnet und demnach in einem relativen Gegensatz zu dem ἐν χάριτι stehen würde, so nämlich, daß dadurch das Maß der Anmuth angegeben wäre. P. würde dann andeuten, daß die Rede der Christen zwar anmuthig, aber nicht weichlich, und andrerseits zwar scharf und eindringend, aber nicht herbe sein solle [371]). Indessen möchte es doch natürlicher sein, die zweite Auffassungsweise für die richtige zu halten, wofür nicht nur die Parallelstelle Ephes. IV, 29, sondern auch der Zusammenhang mit dem Folgenden spricht. — In diesem ist die lose Verknüpfungsweise mit dem Vorhergehenden auffallend, am einfachsten ist es, den

---

370) Böhmer: „Das Salz schützt Speisen vor Fäulniß, die Weisheit sichert die Rede vor faulichtem, thörichtem, widerwärtigem Geschwätz. Das Salz giebt Speisen die rechte Würze, die Weisheit verleiht der Rede die wahre Weihe, Kraft, Schärfe, Nützlichkeit."

371) Theophylact: ἐχέτω μέν, φησὶ, χαριεντισμόν ὁ λόγος ὑμῶν πλὴν μὴ εἰς ἀδιαφορίαν ἐκπιπτέτω καὶ ἔκλυσιν, ἀλλ' ἔστω καὶ στύφων· τοῦτο γὰρ τὸ ἅλας δηλοῖ· μήτε πέρα τοῦ μέτρου ἐπίχαρις ἔσο, μήτε αὖ αὐστηρός· ὥσπερ τὸ βρῶμα, ἐάν τε ἄναλον ᾖ, ἀηδές ἐστιν· ἐάν τε ἁλυκὸν, ἀπαράδεκτον ὅλως τῇ γεύσει, ἀμφοτέρως δὲ ἄβρωτον.

Infinitiv εἰδέναι durch sciendo zu erklären: „indem ihr wißt"; πῶς ist mehr auf die Form als auf den Inhalt zu beziehen: „auf welche Weise ihr einem Jeden zu antworten habt." Dieser Gedanke ist an und für sich freilich sehr allgemeiner Art; der Zusammenhang indessen zeigt, daß hier von der Verantwortung hinsichtlich des christlichen Glaubens namentlich gegen Nichtchristen (πρὸς τοὺς ἔξω) die Rede ist; ähnlich heißt es 1 Petr. III, 15: ἕτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος. Mit Nachdruck sagt P. ἑνὶ ἑκάστῳ, indem je nach dem verschiedenen Standpunkte der Einzelnen verschiedene Fragen und Einwürfe gemacht werden, und die Gläubigen deshalb gerüstet sein müssen, auf diese alle, sie mögen nun beschaffen sein, wie sie wollen, zu antworten [372]). Calvin: **Nam haec pars est non ultima prudentiae, singulorum habere respectum.** Calov: **Non cum omnibus eodem modo loquendum esse indicat. Ideo prudentiam exigit. Sicut non unum pharmacum omnibus corporibus convenit, sic non omnibus unus est respondendi modus, huic mollis et blandus, illi durus et severus; huic brevior, illi fusior; huic aenigmaticus, illi explicatior.** —

Ehe P. seinen Brief schließt, läßt er noch einige Nachrichten V. 7—9, Grüße 10—14 und Aufträge 15—17 folgen.

---

372) Wenn Chrysostomus sagt: ἑτέρως γὰρ τῷ ἄρχοντι, ἄλλως τῷ ἀρχομένῳ, ἄλλως τῷ πλουτοῦντι, ἄλλως τῷ πένητι, so ist hier zu sehr nur die in der äußerlichen Stellung begründete Verschiedenheit der Einzelnen hervorgehoben. Auch Theodoret's Erklärung: ἄλλως γὰρ τῷ ἀπίστῳ, καὶ ἄλλως τῷ πιστῷ, καὶ ἄλλως τῷ τελείῳ, καὶ ἄλλως τῷ ἀτελεῖ — — — προσφέρειν τὴν διδασκαλίαν προσήκει ist nicht passend, da P. hier — wenigstens vorzugsweise — nur die Nichtchristen im Sinne hat. —

Vers 7—9.

Der Ap. verweist die Colosser auf Tychikus und Onesimus, die ihnen Nachrichten von seinem Zustande überbringen sollen. —

V. 7. *Τὰ κατ' ἐμὲ πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τυχικὸς, ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος καὶ σύνδουλος ἐν κυρίῳ.* Der Ausdruck: *τὰ κατ' ἐμέ* kommt nicht nur im N. T. Ephes. VI, 21. Phil. I, 12. Apg. XXV, 14, sondern auch in der classischen Gräcität vor: „Das, was mich betrifft." Tychikus war aus Kleinasien gebürtig (*Ἀσιανός*) und befand sich öfter in der Begleitung des Ap. Paulus; namentlich wird uns von ihm erzählt, daß er auf der dritten Missionsreise bei P. in Griechenland war und ihm nach Troas vorausging, um ihn dort zu erwarten (Apg. XX, 4. 5); daß er bei P. in dessen Gefangenschaft zu Rom war, geht aus dieser Stelle und aus Ephes. VI, 21 hervor; auch während der zweiten Gefangenschaft des Ap. in Rom — wenn anders eine solche stattgefunden — befand sich Tychikus bei ihm; 2 Timoth. IV, 12. Ueber die ehrenden Beinamen, die P. ihm hier beilegt, s. zu I, 1. 7. Die Worte *ἐν κυρίῳ* „im Herrn" (nicht: „durch den Herrn") sind auf sämmtliche vorhergehende Ausdrücke zu beziehen, denn *σύνδουλος* schließt sich eng dem *διάκονος* und dieses dem *ἀγαπ. ἀδελφός* an, vor welchem allein der Artikel steht. — In Beziehung auf Tychikus fährt P. fort:

V. 8: *ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο, ἵνα γνῷ τὰ περὶ ἡμῶν, καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν,* V. 9: *σὺν Ὀνησίμῳ τῷ πιστῷ καὶ ἀγαπητῷ ἀδελφῷ, ὅς ἐστιν ἐξ ὑμῶν· πάντα ὑμῖν γνωριοῦσι τὰ ὧδε.*

Die Bedeutung des Aoristes: *ἔπεμψα* erklärt sich aus dem gewöhnlichen Briefstyl der Alten: Tychikus war nicht vor dem Briefe, sondern mit demselben abgesandt. Statt der **Recepta:** *ἵνα γνῷ τὰ περὶ ὑμῶν* lesen die Codd. **A. B.**

D*. F. G. u. a. *ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν.* Für die gewöhnliche Lesart könnte sprechen, daß die Entstehung der andern sich leicht aus Ephes. VI, 22 erklären lasse; für diese dagegen, daß die gewöhnliche aus der Absicht, die häufige Wiederholung desselben Gedankens V. 7 und 9 zu vermeiden, entstanden sei. — Vielleicht läßt sich eine Entscheidung aus den vorhergehenden Worten: *εἰς αὐτὸ τοῦτο* gewinnen. Diese Worte werden im N. T. gewöhnlich so gebraucht, daß sie auf etwas Vorhergesagtes zurückweisen, zumal wenn in dem Folgenden darauf wieder hingedeutet wird, so ist es z. B. 2 Cor. VII, 11 der Fall, wo sich *αὐτὸ τοῦτο* zwar auf das folgende: *τὸ κατὰ θεὸν λυπηθῆναι* bezieht, von diesem *λυπηθῆναι* aber schon vorher die Rede ist; bisweilen freilich weist es auf etwas hin, das vorher nicht erwähnt worden, indem es sich nur auf das Folgende bezieht, dies ist jedoch nur dann der Fall, wenn hierauf ein besonderer Nachdruck liegt, so daß es also besonders hervorgehoben werden soll, z. B. Röm. IX, 17, wo es vom Pharao heißt: *εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε, ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμίν μου;* es entspricht nämlich: *αὐτὸ τοῦτο* dem deutschen: „eben dieses"; *εἰς αὐτὸ τοῦτο* heißt demnach: „eben zu diesem Zwecke." So wenig dieser deutsche Ausdruck ohne besonderen Nachdruck gesetzt werden kann, eben so wenig der entsprechende griechische, weshalb es ungenau ist, wenn Bähr es nur durch: „eo consilio" umschreibt. Bei der gewöhnlichen Lesart in der vorliegenden Stelle bleibt es nun offenbar ganz unerklärlich, wie P. zu dem nachdrucksvollen: *εἰς αὐτὸ τοῦτο* gekommen sein sollte, während sich dieser Ausdruck bei der andern Lesart ganz von selbst ergeben mußte: „Wie es um mich steht, wird euch Alles Tychikus kund thun, den ich eben zu dem Zwecke zu euch gesandt habe, damit ihr ersehet, wie es um mich stehet." — Den Vorwurf einer leeren Wiederholung desselben Gedankens darf man dem Ap. nicht machen, denn, was das Verhältniß dieses Verses zu dem vorhergehenden betrifft, so

wird derselbe Gedanke hier offenbar nur hervorgehoben, um das folgende: *καὶ παραχ. τ. καρδ. ὑμ.* einzuleiten, der V. 9 vorkommende Begriff *τὰ ὧδε* aber ist offenbar umfassender als der: *τὰ περὶ ἡμῶν*, indem jener sich überhaupt auf die Verhältnisse des Christenthums in Rom, dieser nur auf die des Ap. Paulus bezieht. — Ist die Lesart *ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν* die richtige, so liegt es nahe *παραχαλεῖν* durch: „trösten" zu erklären und vorauszusetzen, daß die Colosser über die traurige Lage des Ap. betrübt seien, allein eben so passend ist es anzunehmen, daß Tychikus die Herzen der Colosser durch die Erzählung von dem, was P. um des Glaubens willen erlitt, zur Standhaftigkeit im Glauben ermahnen und darin bestärken sollte, *παραχαλεῖν* steht dann in demselben Sinne, wie II, 2. — Außer dem Tychikus sandte P. auch Onesimus nach Colossä. Dieser war früher der *δοῦλος* des Philemon, der zu Colossä wohnte, gewesen, während der Gefangenschaft des Ap. war er von demselben zum Christenthum bekehrt worden; welche Liebe P. zu ihm gefaßt hatte, geht aus dem Briefe an Philemon hervor, worin sich auch sein Vertrauen zu ihm ausspricht, indem er sagt, er hätte ihn gern bei sich behalten, damit er ihm — statt des Philemon — in seinen Banden diene. So bezeichnet P. ihn nun auch gegen die Colosser als einen treuen und geliebten Bruder [373]). Abweichend von der durch die bedeutendsten Autoritäten beglaubigten **Recepta**, nach welcher es heißt: *τῷ πιστῷ κ. ἀγ. ἀδελφῷ* lesen die Codd. **D. E. F. G.** 55 *τῷ ἀγαπητῷ καὶ πιστῷ ἀδελφῷ*. — Ueber den Begriff: *πιστός* s. zu I, 2. Die Präposition *σύν* ist nicht mit *παραχαλέσῃ*, sondern mit *ὃν ἔπεμψα* zu verbinden. Daß P. sagt, er schicke den Tychikus mit dem Onesimus und nicht umgekehrt, den Onesimus mit dem Tychikus, hat seinen Grund wohl

---

373) Der Zweifel Calvin's: vix est credibile, hunc esse servum Philemonis, quia furis et fugitivi nomen dedecori subjectum fuisset, ist unbegründet

darin, daß Onesimus die Reise nach Colossä nicht auf Veranlassung des Briefes des Ap. machte, sondern auch ohne dieses Schreiben dahin gereist sein würde. — Der Ap. bezeichnet Onesimus noch näher durch die Worte: ὃς ἐστιν ἐξ ὑμῶν, wodurch Colossä als die eigentliche Heimath desselben bezeichnet wird. Πάντα findet seine nähere Bestimmung an dem folgenden τὰ ὧδε d. i. die hiesigen Verhältnisse. Statt γνωριοῦσι lesen **B. D.** (ex emendat.) **F. G.** γνωρίσουσι, **D*.** γνωρίσωσι. Die Verschiedenheit dieser Lesarten ist für den Gedanken offenbar von keiner Bedeutung; πραττόμενα, welches in den Codd. **F. G** und einigen Uebersetzungen dem τὰ ὧδε hinzugefügt ist, kann nur für ein späteres Glossem gelten. —

Vers 10—13.

Es folgen nun die Grüße einzelner Christen, die sich bei P. in Rom befanden, an die Colosser. Die Freunde, deren Grüße der Ap. bestellt, sind: Aristarchus, Markus, Jesus genannt Justus, Epaphras, Lukas und Demas.

V. 10: *Ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἀρίσταρχος ὁ συναιχμάλωτός μου, καὶ Μάρκος ὁ ἀνεψιὸς Βαρνάβα, περὶ οὗ ἐλάβετε ἐντολάς· ἐὰν ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς, δέξασθε αὐτόν·* V. 11: *καὶ Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Ἰοῦστος, οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς· οὗτοι μόνοι συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, οἵτινες ἐγενήθησάν μοι παρηγορία.*

Aristarchus aus Thessalonich in Macedonien gebürtig (Apg. XIX, 29) war ein Begleiter des Ap. auf dessen dritter Missionsreise durch Kleinasien. Bei dem Aufruhr zu Ephesus wurde er ergriffen, aber bald wieder freigegeben; darauf war er bei P. in Griechenland und begleitete ihn nach Asien (Apg. XX, 4); später ging er mit P. nach Rom (Apg. XXVII, 2). P. nennt ihn hier seinen Mitgefangenen. An eine eigentliche Gefangenschaft des Aristarchus zu Rom läßt sich den Verhältnissen nach, unter welchen P. ein Gefan-

gener geworden war, schwerlich denken. In Rom hatte noch keine Verfolgung der Christen stattgefunden, bei der er hätte ergriffen sein können. Noch weniger ist es denkbar, daß er mit P. als Gefangener aus Judäa nach Rom geschickt worden. Wahrscheinlich nennt P. ihn so, insofern derselbe ihn in seiner Gefangenschaft nicht verließ, sondern treu bei ihm ausharrte, so daß er sich aus Liebe zu dem Ap. allen Leiden eines Gefangenen mit unterzog. Diese Ansicht wird dadurch bestätigt, daß Aristarch in dem Briefe an Philemon (so wie Markus, Demas und Lukas) nur als ein *συνεργός* des Ap., Epaphras dagegen als ein *συναιχμάλωτος* desselben bezeichnet wird, während in unserm Briefe von einer Mitgefangenschaft des Epaphras nicht die Rede ist. Nur wenn man den Ausdruck *συναιχμάλωτος* in uneigentlichem Sinne nimmt, läßt sich dies erklären; wogegen, wenn Beide Mitgefangene des Ap. im eigentlichen Sinne des Wortes waren, nicht zu begreifen ist, warum in dem einen Briefe nur der Eine, in dem andern nur der Andere als solcher bezeichnet wird [374]). —

Der zweite, dessen Gruß der Ap. bestellt, ist Markus; es ist kein Grund vorhanden, anzunehmen, daß dieser ein anderer sei, als der Markus, der den Ap. auf seiner ersten Missionsreise in Kleinasien, die derselbe mit Barnabas machte, begleitete. Markus hatte sich auf dieser Reise von Paulus und Barnabas getrennt; später entstand zwischen jenen beiden Aposteln ein Streit wegen des Markus, der eine Trennung derselben zur Folge hatte. Die besondere Anhänglichkeit des Barnabas an Markus erklärt sich wohl mit daraus, daß Beide, wie aus der vorliegenden Stelle hervorgeht, Verwandte waren. Jetzt befand sich Markus mit P. in Rom, ein deutliches Zeichen, daß die früheren Mißhelligkeiten wieder

---

374) Daß P. den Aristarch deshalb seinen Mitgefangenen nennt, weil derselbe früher in Ephesus ergriffen worden war, wie Steiger meint, ist eine Vermuthung, die nichts für sich hat. —

ausgeglichen waren. Auch 2 Tim. IV, 11 wird dem Markus von P. das ehrende Zeugniß gegeben, daß er ihm εὔχρηστος εἰς διακονίαν sei. — Die Worte: περὶ οὗ ἐλάβετε ἐντολάς leiden an Unklarheit, indem es unsicher ist, von wem und wann die Colosser diese Aufträge erhalten haben, so wie auch, was deren Inhalt gewesen sei; daß es Aufträge gewesen, welche P. dem Tychikus an die Colosser mitgegeben, ist wegen der Aoristform des Verbums wenigstens unwahrscheinlich [375]); übrigens ist nicht die Ausdrucksweise des Ap., sondern nur unsere Unkenntniß der Verhältnisse Schuld an der Undeutlichkeit. Am natürlichsten ist es anzunehmen, daß von irgend einer Gemeinde besondere Aufträge an Markus nach Colossä, wo man seine Gegenwart vermuthete, gelangt seien und P. hievon, vielleicht durch Epaphras, Kunde erhalten habe. Da nun Markus vorhatte, nach Colossä zu reisen, so empfiehlt P. denselben den Colossern noch besonders zur Aufnahme: ἐὰν ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς, δέξασθε αὐτόν. Die Lesart der Codd. 45, 72, des Ambrost. und der Peschito: δέξασθαι αὐτόν erklärt sich wohl daraus, daß man eben dieses als den Inhalt der Aufträge angesehen; allein dies ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil der Plural ἐντολάς auf mehr als einen Auftrag hinweist [376]).

Der dritte, dessen Gruß P. meldet, ist Jesus, mit dem Beinamen Justus. Von diesem ist sonst nicht die Rede; der Beiname Justus findet sich auch Andern beigelegt; vergl. Apg. I, 22. Auch Apg. XVIII, 7 wird eines Justus erwähnt, der in Corinth wohnte und Proselyt des Thores (σεβόμενος τὸν θεόν) war. —

---

375) Mit Recht bemerkt Steiger, ein alter Briefsteller hätte schwerlich so gedacht: „Wenn ihr den Brief leset, so habt ihr bereits die Aufträge empfangen", da ihm zweifelhaft sein mußte, ob man nicht zuerst den Brief lesen und dann erst die mündlichen Aufträge vernehmen werde. —

376) Bengel's Meinung: ἐὰν — αὐτόν: haec summa erat illarum ἐντολῶν hat demnach nichts für sich. —

Die bisher genannten drei Männer bezeichnet P. näher als frühere Juden: *οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς*; die folgenden Worte: *οὗτοι μόνοι κ. τ. λ.* sind mit jenen vorhergehenden aufs engste zu verbinden; denn P. will offenbar nicht sagen, daß nur jene drei seine Mitarbeiter in Beziehung auf das Reich Gottes seien, da er hernach ja auch den Demas und Lukas als seine *συνεργοί* bezeichnet, sondern nur, daß sie die einzigen Judenchristen seien, die ihm zur Seite standen. Diese Beziehung tritt um so deutlicher hervor, wenn man nach *περιτομῆς* kein Zeichen setzt, und *οὗτοι* als nachdrückliche Wiederaufnahme des *οἱ ὄντες κ. τ. λ.* betrachtet. Diese also waren mit P. in Rom für das Reich Gottes thätig [377]) und ihm eben deshalb eine *παρηγορία*. *Οἵτινες* ist nicht gleich dem einfachen Relativ *οἱ*, sondern in dem Sinne von utpote qui „als welche" zu nehmen. *Παρηγορία* = Trost, Ermunterung. — Je mehr Trübsale dem Ap. durch so manche Judenchristen bereitet wurden, desto größer mußte seine Freude über solche sein, die ihm treu zur Seite standen, ihre Liebe mußte ihm zu einem besonderen Troste in jenen Trübsalen dienen. Theodoret: *μέγιστον ἐγκώμιον τὸ τῷ ἀποστόλῳ γενέσθαι θυμηδίας πρόξενον.* —

V. 12: *Ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἐπαφρᾶς, ὁ ἐξ ὑμῶν, δοῦλος Χριστοῦ πάντοτε ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς, ἵνα στῆτε τέλειοι καὶ πεπληρωμένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ.* V. 13: *μαρτυρῶ γὰρ αὐτῷ, ὅτι ἔχει ζῆλον πολὺν ὑπὲρ ὑμῶν, καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ, καὶ τῶν ἐν Ἱεραπόλει.*

Da Epaphras den Colossern das Evangelium verkündigt hatte, so mußte ihm gerade diese Gemeinde besonders am

---

377) Unrichtig ist Beza's Uebersetzung von *εἰς τὴν βασιλείαν* durch: in regno und noch weniger ist Calvin's Erklärung: Evangelium vocat regnum dei, nam et sceptrum est, quo deus super nos regnat et per ipsum cooptamur in vitam aeternam, zu rechtfertigen.

Herzen liegen, so daß er für sie beständig betete: ἀγωνίζεσθαι bezeichnet nicht sowohl das Anhalten, als vielmehr das eifrige Ringen im Gebete, s. zu II, 1. Den Inhalt und Zweck seines Betens geben die Worte: ἵνα στῆτε κ. τ. λ. an; στῆτε (wofür einige Handschr. ἦτε lesen) schließt den Begriff des standhaften Beharrens in sich. Statt πεπληρωμένοι lesen die Codd. **A. C. D*. F. G.** u. a. πεπληροφορημένοι. — Bei der gewöhnlichen Lesart wird durch den Beisatz ἐν παντί κ. τ. λ. angegeben, womit die Colosser erfüllt sein sollten; diese Verbindungsweise des πληροῦσθαι **cum praep.** ἐν „erfüllt sein **mit** etwas" ist jedoch sehr zweifelhaft; man könnte sich dafür nur auf Ephes. V, 18 berufen, wo indessen auch eine andere Erklärung möglich ist; will man sich deshalb zu dieser Erklärung nicht verstehen, so muß man πεπληρωμένος als ein **Adject. absolutum**, in dem Sinne von „vollkommen" nehmen; allein wenn es diese Bedeutung auch in der Verbindung mit Wörtern, wie χαρά und dergl. hat, so folgt daraus doch noch nicht, daß man auch ἄνθρωπος πεπληρωμένος für **homo perfectus** sagen kann [378]). Was nun die andere Lesart betrifft, so hat πληροφορεῖν im Passiv immer den Begriff der festen Ueberzeugung in sich: πεπληροφορημένος ist demnach derjenige, welcher eine feste Ueberzeugung hat, seiner Sache gewiß ist, nicht unsicher hin und her schwankt [379]). Da sich demnach bei dieser Lesart ein passender Gedanke ergiebt, die Aenderung derselben in πεπληρωμένοι sich leicht aus II, 10 erklären läßt und so bedeutende Autoritäten für dieselbe sprechen, so darf sie gewiß für die richtigere gelten. Der Zusatz

---

378) Bähr meint θέλημα bezeichne hier, wie I, 9, den Rathschluß Gottes, und ἐν gebe die wirkende Ursache an; daher übersetzt er: „erfüllt durch den ganzen Rathschluß Gottes." Dieser Erklärung steht jedoch einerseits das Fehlen des Artikels bei θέλημα, andrerseits die Unvollständigkeit des Gedankens selbst entgegen.

379) Böhmer übersetzt πεπληροφορημένος durch: „vollgemacht" und bezieht τέλειος nur auf die Intelligenz.

ἐν π. θελ. τοῦ θεοῦ wird am besten auf beide Begriffe: τέλειοι und πεπληροφορημένοι bezogen; es wird dadurch die Sphäre angegeben, innerhalb deren die Vollkommenheit und feste Ueberzeugung stattfinden soll.

Mit Nachdruck fährt P. fort: μαρτυρῶ γὰρ αὐτῷ κ. τ. λ. Das apostolische Zeugniß soll der Gemeinde die Sorge des Epaphras um sie recht vor Augen stellen, damit sie ihm und dem von ihm gepredigten Evangelium desto treuer bliebe. Theodoret: ἀναγκαίως αὐτοῦ τὴν περὶ αὐτοὺς ἔδειξεν εὔνοιαν, ἵνα προθυμότερον αὐτοῦ τῇ διδασκαλίᾳ προσέχωσι. Statt der **Recepta**: ζῆλον lesen die Codd. **A. B. C. D****. 80: πόνον (Griesbach und Lachmann); die Codd. 10. 31. 71. 73 πόθον und **D***. **F. G.** κόπον; die letztern beiden Lesarten scheinen aus πόνον entstanden zu sein. Da dieser Ausdruck (außer in der Offenb. Joh. in dem Sinne von dolor) im N. T. sonst nicht vorkommt, so kann man wohl annehmen, daß das seltnere Wort später mit dem gewöhnlicheren ζῆλον vertauscht worden sei; πόνος bezeichnet übrigens nicht bloß die Mühe, sondern es hat den Nebenbegriff des Schmerzes. — Während das ἀγωνιζόμενος nur in Beziehung auf die Colosser gesagt war, bezeugt P. hier, daß sich die Sorge des Epaphras auch auf die Gemeinden zu Laodicea und Hierapolis erstrecke, mit denen derselbe also gleichfalls in näherer Verbindung stand.

Zuletzt folgen die Grüße des Lukas und Demas: V. 14: ἀσπάζεται ὑμᾶς Λουκᾶς ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητὸς καὶ Δημᾶς. Beide sind offenbar, wie auch Epaphras, für Heidenchristen zu halten. Von Lukas ist bekannt, daß er sich öfter in der Begleitung des Ap. Paulus befand. In seinen Briefen erwähnt P. seiner 2 Timoth. IV, 11 und Philem. 24. Daraus, daß er hier ὁ ἰατρός genannt wird, an jenen beiden Stellen dagegen eine solche nähere Bezeichnung fehlt, läßt sich offenbar noch nicht an der Identität der Person zweifeln. Die alte Tradition nimmt dieselbe an. Auch in den Worten des Chrysostomus: εἰκὸς εἶναι καὶ

ἄλλους καλουμένους τῷ ὀνόματι τούτῳ spricht sich kein Zweifel daran aus, indem sie nur den Grund angeben, warum P. jenen Beisatz: ὁ ἰατρός hinzufügt. — Von Demas ist nichts weiter bekannt, als daß derselbe später den Ap. aus Weltliebe verlassen hat (2 Timoth. IV, 10). Möglich, daß er schon damals, als P. diesen Brief schrieb, Mangel an dem gehörigen Eifer für das Evangelium verrieth, und P. ihn deshalb ohne Hinzufügung eines ehrenden Prädikates nennt. —

Vers 15—17.

Dieser Abschnitt enthält einige Aufträge, welche die Gemeinde im Namen des Ap. ausrichten sollte.

V. 15: Ἀσπάσασθε τοὺς ἐν Λαοδικείᾳ ἀδελφοὺς, καὶ Νυμφᾶν, καὶ τὴν κατ᾽ οἶκον αὐτοῦ ἐκκλησίαν. — Die Colosser sollen die Brüder d. i. die christliche Gemeinde in Laodicea grüßen. Statt Νυμφᾶν und αὐτοῦ lesen die Codd. B. 67. Νύμφαν und αὐτῆς (Lachmann); diese Lesart scheint aus Versehen entstanden zu sein, da nach der lat. Uebers. Nympham und ejus, jenes leicht für ein Frauenname gehalten werden konnte. In den Codd. A. C. 5. 9. 23 u. a. findet sich αὐτῶν statt αὐτοῦ; αὐτῶν bezieht sich offenbar auf ἀδελφούς zurück; grammatisch läßt es sich entweder von οἶκον oder von ἐκκλησία abhängig denken; allein in beiden Fällen ergiebt sich ein schwerlich zu rechtfertigender Gedanke, da es eine ganz müßige Bemerkung ist, daß die Laodiceischen Christen sich in einem Hause versammeln, wenn nicht angegeben wird, wessen Haus dies sei; κατ᾽ οἶκον aber durch: „von Haus zu Hause, hausweise", zu erklären, ist eben so unpassend. Bei der gewöhnlichen Lesart wird das Haus des Nymphas als dasjenige bezeichnet, in welchem die ἐκκλησία zusammenkam. Unbestimmt ist es nun aber, in welchem Verhältniß die Worte: καὶ Νυμφᾶν — — — ἐκκλησίαν zu dem vorhergehenden: τοὺς — ἀδελ-

φούς stehen; nimmt man καί — καί in dem Sinne von „sowohl — als auch", so dienen diese Worte zur nähern Bestimmung der ersteren; P. fügt sie dann hinzu, um den Nymphas, der sein Haus zum Versammlungsort hergab und demnach als Vorsteher der Gemeinde anzusehen ist, besonders zu erwähnen; nimmt man dagegen καί in der Bedeutung von „und", so ist wieder eine zwiefache Auffassung möglich; entweder nämlich kann man sich dann denken, daß die Laodiceischen Christen in mehrere Gemeinden (ecclesiolas) getheilt waren, die in verschiedenen Häusern zusammenkamen, und daß P. die sich im Hause des Nymphas Versammelnden aus irgend einem Grunde besonders gegrüßt haben will, oder daß Nymphas nicht in Laodicea wohnte, sondern sein Haus, wie Grotius sagt: alicubi in agro hatte, so daß die sich bei ihm versammelnde Gemeinde als eine Tochtergemeinde von der zu Laodicea anzusehen ist. Die letztere Ansicht möchte die wahrscheinlichste sein [380]); doch läßt sich bei dem gänzlichen Mangel an weiteren Nachrichten nichts mit Bestimmtheit entscheiden.

Zwei neue Aufträge folgen V. 16: *καὶ ὅταν ἀναγνωσθῇ παρ' ὑμῖν ἡ ἐπιστολὴ, ποιήσατε, ἵνα καὶ ἐν τῇ Λαοδικέων ἐκκλησίᾳ ἀναγνωσθῇ, καὶ τὴν ἐκ Λαοδικείας ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε.* Die Colossergemeinde soll also, nachdem sie den Brief gelesen, dafür sorgen, daß er auch zu Laodicea gelesen werde. Der Artikel ἡ vor ἐπιστολή braucht nicht durch αὕτη erklärt zu werden, da an keinen andern Brief, als den Colosserbrief zu denken ist; ἀναγινώσκειν bezeichnet

---

380) Die Meinung Bähr's, daß das erste καί i. q. nominatim sei und daß das Haus des Nymphas der Ort war, wo die Christen zu Laodicea zusammenzukommen pflegten, widerlegt sich dadurch, daß der Ap. sich dann auf eine auffallende Weise wiederholen würde; da die sich dort Versammelnden dieselben sein würden, die P. zuvor: οἱ ἐν Λαοδ. ἀδελφοί nennt. Auch Theodoret's Ansicht, daß unter ἡ κατ' οἶκον αὐτοῦ ἐκκλησία die christliche Familie des Nymphas zu verstehen sei, läßt sich nicht rechtfertigen; vergl. Philem. 2.

das öffentliche Vorlesen vor der versammelten Gemeinde. Andrerseits fodert P. die Colosser auf *τὴν ἐκ Λαοδικείας* sc. *ἐπιστολήν* zu lesen. So verständlich dieser Auftrag für die Colosser sein mußte, so unverständlich ist er für uns; mit Sicherheit läßt sich nur sagen, daß der Ap. hier von einem Briefe redet, den die Colosser von Laodicea aus erhalten würden; mehr liegt in dem Ausdruck *τὴν ἐκ Λαοδικείας* nicht. Wenn man nun auch darüber keinen Zweifel hegt, daß darunter ein von dem Ap. selbst verfaßter Brief zu verstehen ist, obwohl jener Ausdruck an und für sich darüber nichts entscheidet [381]), so ist es doch in diesem Falle unsicher, ob dieses Schreiben speciell an die Laodiceer gerichtet war, oder ob es eigentlich, oder doch zugleich auch, eine andere Bestimmung hatte. Nimmt man das Erstere an, so ist es, da keiner unserer Paulinischen Briefe Laodicea als seinen Bestimmungsort nennt [382]), zweifelhaft, ob wir denselben für verloren zu halten haben, oder ob er sich in einem unserer Briefe des Ap. wiedererkennen läßt. Da nun nach der Angabe des Tertullian [383]) Marcion unsern Epheserbrief als einen Brief an die Laodiceer bezeichnet, so könnte man eben diesen für den Brief ansehen, auf den P. die Colosser

---

381) Mehrere ältere und neuere Ausleger denken in der That an einen Brief der Laodiceer an den Ap. Paulus, so Chrysostomus, Theodoret, Erasmus, Beza, Storr u. A.

382) Zwar besitzen wir einen Laodiceerbrief unter dem Namen des Ap. P.; indeß ist dieser schon seit den ältesten Zeiten her für apokryphisch erkannt worden. — Man findet ihn abgedruckt in Witsii meletem. Leidens.; in Fabricii cod. apocr. N. T. und in dem Anhange des Commentars von Calixt.

383) Tertullian adv. Marc. V, 11: **Praetereo hic de alia epistola, quam nos ad Ephesios praescriptam habemus, haeretici vero ad Leodicenos. 17. Ecclesiae quidem veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos, sed Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit, quasi in isto diligentissimus explorator.**

verweist. Allein selbst davon abgesehen, daß durch die Nachrichten des Epiphanius jene Angabe Tertullian's sehr unsicher wird [384]), widerstreitet sowohl die übereinstimmende Tradition der alten Kirche [385]), als auch die Autorität fast sämmtlicher Codices, die Epheſ. I, 1 *ἐν Ἐφέσῳ* lesen [386]), der Meinung, daß der Epheserbrief eigentlich für Laodicea bestimmt gewesen sei. — Geht man nun von der andern Voraussetzung aus, daß P. keinen besondern Brief an die Laodiceer geschrieben hat, so kann man den hier berücksichtigten Brief entweder für irgend einen uns nicht weiter bekannten Brief, oder auch für einen der uns bekannten halten. Im letztern Fall — was jedenfalls das Wahrscheinlichere sein würde — liegt es

---

384) Epiphanius Haeret. XLII, 9 nennt unter den 10 Briefen, die Marcion in seinem Canon hatte, als den siebenten den an die Epheser; zuletzt aber bemerkt er: *ἔχει δὲ καὶ τῆς πρὸς Λαοδικείας λεγομένης μέρη.* Hiernach unterschied also Marcion zwischen dem Epheser- und Laodiceerbrief. Wahrscheinlich ist der letztere der erwähnte apocryphische, dessen außer Hieronymus und Theodoret, auch schon der Canon bei Muratori (fertur etiam ad Laodicenses alia ad Alexandrinos Pauli nomine ficta ad haeresem Marcionis) gedenkt; siehe Neudecker's Lehrbuch der historisch-kritischen Einl. in d. N. T. 1840. S. 489. —

385) Selbst Basilius äußert keinen Zweifel darüber, daß der Brief an die Epheser gerichtet sei, obwohl in alten Handschriften, die er gesehen, Epheſ. I, 1 die Worte: *ἐν Ἐφέσῳ* nicht gestanden zu haben scheinen; seine Worte: contra Eunomium II, 19 sind: *ἀλλὰ καὶ τοῖς Ἐφεσίοις ἐπιστέλλων, ὡς γνησίως ἡνωμένοις τῷ ὄντι δι' ἐπιγνώσεως, ὄντας αὐτοὺς ἰδιαζόντως ὠνόμασεν εἰπών· τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χρ. Ι. οὕτω γὰρ καὶ οἱ πρὸ ἡμῶν παραδεδώκασι καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς παλαιοῖς τῶν ἀντιγράφων εὑρήκαμεν.* Daß P. wirklich so geschrieben, läßt sich nicht annehmen, wenn man ihm nicht eine höchst wunderliche Ausdrucksweise Schuld geben will.

386) Im Cod. B. stehen die Worte: *ἐν Ἐφέσῳ* nicht im Text, sondern am Rande; jedoch wie Hug Einl. S. 369 bemerkt: „von der ersten Hand geschrieben." Außerdem fehlen sie nur noch in einigen der jüngsten Handschriften.

nahe, wiederum an unsern Epheserbrief zu denken. Obgleich nämlich die Meinung, daß die Worte: ἐν Ἐφέσῳ (I, 1) ein späteres Einschiebsel seien, fast nichts für sich hat, so weiset doch die Beschaffenheit des Briefes, in welchem speciellere Gemeindeverhältnisse fast gar nicht berücksichtigt werden, darauf hin, daß, wenn der Brief auch zunächst an die Epheser bestimmt war, derselbe doch zugleich für einen größeren Leserkreis verfaßt worden sei[387]), so daß sich wohl denken läßt, der Ap. habe ihn auch der Gemeinde zu Laodicea und von dieser aus der zu Colossä zugestellt wissen wollen[388]). Nun geht aus Ephes. VI, 21 und Col. IV, 7 hervor, daß beide Briefe, der an die Epheser und der an die Colosser, durch denselben Boten, durch Tychikus, besorgt wurden. Dieser Umstand scheint manche Schwierigkeiten zu erzeugen, die man zum Theil durch die künstlichsten Hypothesen zu überwinden gesucht hat. Auch Harleß meint, daß zur Besiegung derselben eine Menge von Hypothesen nothwendig seien. Nachdem Harleß mit Recht sowohl die Meinung, daß Tychikus zweimal von Rom abgesendet worden, als auch die, daß er den Brief an die Epheser in mehreren Copien bei sich geführt habe[389]), zurückgewiesen hat, bemerkt er: „Hatte, wie es allein annehmbar ist, Tychikus nur das eine Exemplar des apostolischen Briefes und der Ap. wußte, daß er ihn nach Laodicea gebracht haben müsse, ehe er nach Colossä ging, was für eine Fülle von Hypo-

---

387) Seit Usser ist es ziemlich gewöhnlich geworden, den Epheserbrief für eine epistola encyclica anzusehen, eine Ansicht, die auf gründliche Weise von Harleß als unhaltbar nachgewiesen ist; siehe Harleß Comment. zum Epheserbrief. Einl. §. 1.

388) Diese Meinung kann recht wohl mit der Ueberzeugung, daß der Brief kein encyclischer ist, zusammenbestehen, da P. ja auch den Colosserbrief von der Gemeinde zu Laodicea gelesen haben wollte, ohne daß man denselben für eine ep. encyclica halten darf.

389) Dies ist die Ansicht Credner's (Einl. S. 415), die auch von Neudecker a. a. O. S. 494 zurückgewiesen wird.

theſen iſt da nicht nöthig, um ſich die Löſung des Räthſels zu erklären, warum denn der Ap., ſtatt den Coloſſern zu ſagen: verſchafft euch den Brief aus Laodicea, nicht einfach dem Tychikus den Auftrag gegeben habe, auch den Coloſſern den Brief mitzutheilen [390]." Allein hiegegen iſt zu bemerken, daß P. den Coloſſern nirgends den von Harleß angegebenen Auftrag ertheilt, denn P. ſagt nicht, daß die Coloſſer ſich den Brief aus Laodicea verſchaffen, ſondern nur, daß ſie den ihnen aus Laodicea zukommenden Brief leſen ſollen: *καὶ τὴν ἐκ Λαοδικείας ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε.* Nur in der Nichtbeachtung dieſes Unterſchiedes haben alle Schwierigkeiten und die durch dieſe hervorgerufenen Hypotheſen ihren Grund. Sobald man ſich dagegen einfach an die Worte des Ap. hält, ſo zeigt ſich alsbald, daß die Sache auf die einfachſte Weiſe vor ſich gegangen ſein kann. Es iſt gewiß keine künſtliche Hypotheſe, wenn man annimmt, Tychikus habe nach dem Willen des Ap. den Epheſern mit dem zunächſt an ſie gerichteten Briefe zugleich den Auftrag ertheilt, den Brief, nachdem ſie ſelbſt und die in ihrer Nähe befindlichen Gemeinden ihn geleſen hätten, nach Laodicea zu ſenden, damit auch die dortige Gemeinde ihn leſe und ihn dann weiter nach Coloſſä befördere, und dann ohne weitere Verzögerung ſeine Reiſe nach Coloſſä

---

390) Auf ähnliche Weiſe äußert ſich Neudecker (S. 493, 494), indem er meint, wenn der Col. IV, 16 erwähnte Epheſerbrief noch vor dem Briefe an die Coloſſer nach Laodicea abgeſchickt worden, ſo konnte P. nicht wiſſen, daß derſelbe ſich bisher gerade in Laodicea befunden habe und den Coloſſern noch nicht mitgetheilt worden ſei; wenn derſelbe aber zugleich mit dem Coloſſerbriefe abgeſendet worden, ſo ſei es unbegreiflich, wie P. den Coloſſern ſchreiben konnte, daß ſie ſich den Brief von den Laodiceern verſchaffen ſollten; denn wäre T. zuerſt nach Coloſſä gekommen, ſo hätte er den Brief dort zum Leſen abgeben müſſen, wäre er zuerſt nach Laodicea gekommen, ſo hätte er den Brief, nachdem er dort geleſen war, mit nach Coloſſä nehmen müſſen. —

fortgesetzt, um der dortigen Gemeinde gleichfalls den an sie gerichteten Brief zu überbringen. Da er auf dieser Reise fast nothwendig Laodicea berührte [391]), so läßt sich wohl denken, daß er selbst der dortigen Gemeinde von dem Briefe gesagt habe, den sie von Ephesus erhalten würde und nach Colossä schicken sollte, denn es ist wohl zu bemerken, daß der Ausdruck des Ap. weder voraussetzt, daß, als die Colosser ihren Brief erhielten, der Brief, der ihnen aus Laodicea zugeschickt werden sollte, dort schon angekommen sein mußte, noch auch, daß Tychikus selbst diesen Brief nach Laodicea bringen sollte. — So einfach und natürlich nun aber auch diese Annahme ist, so möchte ich sie doch nicht für unbedingte Wahrheit ausgeben, da bestimmte historische Zeugnisse für die Richtigkeit derselben fehlen und es namentlich auch möglich bleibt, daß P. speciell den Laodiceern geschrieben, dieser Brief aber uns verloren gegangen ist. Indeß ist auch dies nichts anderes als eine Vermuthung, die ihre besonderen Schwierigkeiten hat. Abgesehen davon, daß der Ausdruck *τὴν ἐκ Λαοδικείας* doch immer auffallend bleibt, wenn der Ap. darunter einen an die Laodiceer gerichteten Brief verstanden hat [392]), so ist es auch schwierig zu erklären, wie P., wenn er doch den Laodiceern besonders geschrieben hat, dennoch den Colossern Grüße an die Laodiceer zu bestellen aufträgt. Man müßte demnach annehmen, jener Brief sei schon eine ge-

---

391) Die Meinung einiger Ausleger, Tychikus könne über Colossä nach Laodicea gereist sein, ist nach der Lage der Städte durchaus unhaltbar.

392) Der Ausdruck: *ἡ ἐκ Λαοδ. ἐπιστολή* wird von Bähr u. A. aus Zusammenziehung erklärt (vergl. Luc. XI, 13. Matth. XXIV, 17), indem öfter zwei Lokalpräpositionen in eine verschlungen werden Diese Erklärung ist jedoch unnöthig, da *ἡ ἐκ Λαοδ. ἐπ.* einfach für: „der aus Laodicea kommende Brief" genommen werden kann. Auch ist auffallend, warum P., wenn er an ein von ihm an die Laodiceer verfaßtes Schreiben denkt, dasselbe nicht deutlicher als ein solches bezeichnet.

raume Zeit früher an den Ort seiner Bestimmung abgegangen. War aber dies der Fall, so ist es auffallend, daß P. in dem so viel späteren Briefe die Colosser auffordert, jenen Brief zu lesen; denn fragt man, wie P. voraussetzen konnte, daß die Laodiceer denselben nach Colossä schicken würden (davon nämlich, daß die Colosser ihn sich selbst besorgen sollten, sagt ja P. nichts), so scheint die Annahme die natürlichste zu sein, daß er ihnen in dem Briefe selbst den Auftrag dazu gegeben habe; dann aber hätte P. wohl voraussetzen müssen, daß die Colosser ihn schon vor dem Empfange des an sie gerichteten Schreibens erhalten und auch schon gelesen haben würden. Möglich ist es indessen auch, daß die Laodiceer jenen Auftrag erst durch Tychikus empfangen, ja daß dieser vielleicht den Brief mit nach Laodicea nehmen sollte. — Ohne Hypothese kommt man also auch hiebei nicht aus! Welche ist nun aber die wahrscheinlichere? Ich möchte glauben, daß der früher aufgestellten als der einfacheren der Vorzug gebühre — allein mit Bestimmtheit zu entscheiden, wage ich nicht [393]). —

Zuletzt giebt der Ap. noch den Colossern einen Auftrag für Archippus; V. 17: *καὶ εἴπατε Ἀρχίππῳ· βλέπε τὴν διακονίαν ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ, ἵνα αὐτὴν πληροῖς.* Ueber die Form *εἴπατε* s. Winer's Gr. S. 78. Des Archippus geschieht nur hier und Philem. 2, wo P. ihn: *ὁ συστρατιώτης ἡμῶν* nennt, Erwähnung. Worin das Amt, das er übernommen hatte, bestand, läßt sich nicht bestimmen; daß

---

393) Durchaus willkürlich ist es offenbar, wenn Jablonsky meint, P. denke hier an einen Brief der Laodiceer an die Colosser, oder wenn Andere dabei an den Brief an Philemon, oder an den ersten Brief an Timotheus, oder an den ersten Brief des Ap. Johannes oder an den Hebräerbrief denken. Bähr, Steiger und Böhmer halten denselben für identisch mit dem Epheserbrief, während Harleß meint, es sei darunter ein an die Laodiceer speciell gerichteter, uns verloren gegangener Brief zu verstehen. —

es ein Gemeindeamt gewesen, geht aus dem zu *παρέλαβες* gehörigen *ἐν κυρίῳ* (was jedoch nicht mit Bähr durch: „von dem Herrn" zu übersetzen ist) hervor. Eben so wenig läßt sich entscheiden, warum es für ihn der Ermahnung bedurfte, dieses Amt zu erfüllen (*πληροῦν* Genüge thun, wie *πληροφορεῖν* 2 Tim. IV, 5). Was die Construction: *βλέπε τὴν διακονίαν . . . . ἵνα αὐτὴν πληροῖς* betrifft, so ist es nicht nothwendig, den Accus. *τὴν διακ.* von *πληροῖς* abhängen zu lassen, so daß es genauer: *βλέπε, ἵνα τὴν διακ. . . . πληροῖς* hieße, da *βλέπειν* auch sonst in der Bedeutung: „auf etwas sehen, achten" mit dem Accus. verbunden wird; s. 1 Cor. I, 26. —

Der Schluß des Briefes V. 18 lautet: *Ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου. Μνημονεύετέ μου τῶν δεσμῶν· ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν.* Um die Authentie des Briefes zu bezeugen, schrieb P. bisweilen seinen Gruß mit eigner Hand: 1 Cor. XVI, 21. 2 Thess. III, 17. Auch die folgende Ermahnung und der Segenswunsch sind als von seiner Hand geschrieben anzusehen. Die Colosser sollen seiner Bande gedenken, sowohl um desto eifriger Fürbitte für ihn zu thun, als auch um dadurch in ihrer Treue am Evangelium befestigt zu werden. — Bei *ἡ χάρις* ist hinzuzudenken: *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* 1 Cor. XVI, 23. Gal. VI, 18. In der Recepta folgt noch das Wort *ἀμήν*, das jedoch nach den bedeutendsten Autoritäten (A. B. C. F. G. ꝛc.) für unächt zu halten ist.

Als Unterschrift liest die Recepta: *Πρὸς Κολοσσαεῖς ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης διὰ Τυχίκου καὶ Ὀνησίμου.* Die verschiedenen Handschriften weichen hier sehr von einander ab; s. Steiger und Böhmer. Daß die Unterschrift nicht von dem Ap. selbst herrühre, bedarf keines besondern Beweises. —

Schlußbetrachtung.

Nachdem wir den Brief selbst im Einzelnen betrachtet haben, können wir zu einer genaueren Betrachtung der in der Einleitung unbeantwortet gelassenen Fragen über die Verhältnisse der Gemeinde zu Colossä sowohl, als auch über den Charakter und die Authentie des Briefes übergehen, und untersuchen, wie dieselben aus dem Briefe selbst zu beantworten seien. —

§. 1.

Ueber die Gemeinde zu Colossä.

In der Einleitung (S. 23) ist bemerkt worden, wie Wiggers durch mehrere Gründe die Behauptung, daß Paulus selbst zu Colossä gewesen und daselbst die Gemeinde gestiftet habe, zu bestätigen suche. Der erste und der letzte seiner Gründe sind bereits zurückgewiesen. Wie steht es nun mit den drei andern Gründen? Es genügt hier, auf die Erklärung der betreffenden Stellen zu verweisen, aus der hervorgeht, daß die von Wiggers gegebene Deutung der Worte II, 1. 2 unter allen die unwahrscheinlichste ist, sodann, daß

das ἄπειμι II, 5 noch keinesweges die frühere Gegenwart des Ap. in Colossä voraussetzt, und endlich, daß eben so wenig das καί vor ἐμάθετε (I, 7) die vom Epaphras verkündigte Lehre einer früheren Verkündigung gegenüberstellt. Sind nun diese Gründe nicht beweisend, so sind es noch weniger die von Schulz angeführten, die vornehmlich in Folgendem bestehen: Paulus sei ein Freund mehrerer angesehener Colosser gewesen, als: des Epaphras, Philemon, Archippus; es sei kaum einem Zweifel unterworfen, daß Onesimus schon vor seiner Flucht mit P. bekannt gewesen sei; aus I, 24, II, 1 gehe ein so enges Freundschaftsverbündniß des Ap. zu der Gemeinde hervor, als nur durch eine persönliche Anwesenheit geknüpft werden konnte; die Colosser ihrerseits wären dem P. mit unaussprechlicher Liebe ergeben gewesen, was sich IV, 7 zeigt; auch die Verhältnisse der Colossergemeinde zu den benachbarten Kirchen kenne P. nach IV, 16 sehr gut. Diese Gründe lassen sich durch folgende Bemerkungen leicht zurückweisen: Wenn auch Archippus, Epaphras und Philemon Freunde des Ap. genannt werden können, so läßt sich doch nicht nachweisen, daß diese Bekanntschaft in Colossä entstanden; nichts hindert anzunehmen, daß P. dieselben an irgend einem andern Orte, etwa in Ephesus, kennen gelernt hatte. Eben so wenig lassen sich die beiden folgenden Behauptungen beweisen; war Epaphras ein Schüler des Paulus, hatte er in dessen Sinne das Evangelium in Colossä verkündigt, so erklärt sich daraus hinreichend, wie sowohl bei dem Ap. eine besondere Theilnahme für jene Gemeinde entstehen, als auch, wie diese dem Ap. mit besonderer Liebe und Anhänglichkeit zugethan sein konnte, oder ließe sich keine liebende Theilnahme zwischen solchen denken, die sich von Person nicht kennen? Auch die Bekanntschaft des Ap. mit den Verhältnissen der Colossergemeinde zu den benachbarten Kirchen beweist nichts für die Meinung von Schulz, da ja Epaphras in Rom war, der den Ap. gewiß von jenen Verhältnissen in Kenntniß gesetzt

hatte. — So findet sich denn in dem Briefe kein Moment, durch welches man sich genöthigt sieht, eine frühere Anwesenheit des Ap. in Colossä anzunehmen. Es fragt sich nun aber, ob sich die entgegengesetzte Ansicht aus dem Briefe selbst begründen lasse. Bereits Neander (Gesch. d. apost. Zeitalt. S. 214) bemerkt: „Wie läßt es sich denken, daß P. in einem Briefe an eine von ihm selbst gegründete Gemeinde sich nie auf das, was sie aus seinem Munde vernommen, sondern immer nur auf die Verkündigung, welche sie von einem Andern gehört hätten, berufen und so auch nicht von dem, was er selbst unter ihnen gesehen und gehört, sondern immer nur von dem, was er durch Andere über ihren Zustand gehört, reden sollte?" — Hiegegen sucht Wiggers zwar geltend zu machen, daß P. die Veränderungen in der Gemeinde, die sich während seiner Abwesenheit dort zugetragen hatten, nur von Andern habe erfahren können, so wie, daß es dem Ap. daran liegen mußte, den Epaphras, welchen er als einen wahren und treuen Diener des Wortes kannte, als einen solchen den Colossern zu empfehlen, da des Epaphras Lehre ja den Colossern am frischesten im Andenken war und gegen diese sich die Polemik der Irrlehrer erhoben hatte; allein dagegen ist zu bemerken, daß der Zwischenraum zwischen der Gründung der Gemeinde und der Gefangenschaft des Ap. in Rom doch nicht so groß gewesen, daß den Colossern das Andenken an des Ap. Verkündigung hätte verschwunden sein können, und sodann: hätte P. selbst in Colossä das Evangelium verkündigt, so hätte er den Epaphras gewiß nicht besser der Gemeinde empfehlen können, als durch die Hinweisung darauf, daß dieser nichts Anderes verkündigt habe, als dasselbe, was sie bereits früher von ihm, dem Apostel, vernommen habe. Dazu kommt, daß P. sich nicht nur in dem Briefe an die Galater (wie Wiggers zu glauben scheint) auf seine frühere Gegenwart bei ihnen beruft, sondern daß er dasselbe in allen den Briefen, die an Gemeinden gerichtet sind, bei

denen er früher gegenwärtig gewesen, thut; vergl. 1 Cor. II, 1. III, 1 ff. Phil. I, 30. 1 Thess. I, 5. Endlich, wenn Wiggers meint, daß man mit gleichem Rechte, wie man zum Zeugnisse seiner persönlichen Bekanntschaft eine ausdrückliche Erwähnung derselben verlange, so auch andrerseits zum Zeugnisse seiner persönlichen Unbekanntschaft eine ausdrückliche Erwähnung dieser fordern könne, so läßt sich nicht leugnen, daß der natürlichsten und einfachsten Erklärung von II, 1 nach, eine solche Erwähnung auch keineswegs fehlt. — Aus diesen Gründen geht hervor, daß P. weder der Gründer der Gemeinde zu Colossä gewesen ist, noch auch überhaupt vor der Abfassung seines Briefes dort das Evangelium verkündigt hat. Ist aber dies keinem Zweifel weiter unterworfen, so ist es, nach der Art und Weise, wie P. über Epaphras redet und wie er sich bemüht, dessen Verkündigung seiner eignen gleichzustellen, höchst wahrscheinlich, daß Epaphras der eigentliche Gründer der Gemeinde gewesen sei. — Fragt man sodann weiter, aus welchen Elementen die Gemeinde bestanden habe, ob vorherrschend aus Judenchristen oder aus Heidenchristen, so spricht der Inhalt des Briefes aufs deutlichste für die letztere Ansicht; denn nicht nur enthält sich der Ap. durchaus jeder Anführung einer alttestamentlichen Stelle, ja selbst jeder Anspielung auf eine solche, was er im entgegengesetzten Falle gewiß nicht gethan haben würde, sondern er redet, wie aus der gegebenen Erklärung erhellt, die Glieder der Gemeinde I, 24. II, 11 geradezu als Heidenchristen an. —

Schwieriger zu entscheiden ist die Frage nach der Beschaffenheit der Irrlehre, gegen welche die Polemik des Ap. gerichtet ist. In der Einleitung (§. 4) sind bereits die verschiedenen Ansichten hierüber aufgeführt worden; es ist jetzt zu untersuchen, ob eine derselben und welche für die richtige zu halten sei; zu diesem Zwecke ist es nothwendig, sowohl auf die Aussprüche des Ap. zu achten, in welchen er auf directe Weise die Irrlehre bekämpft, als auch auf die-

jenigen, welche, ohne eine directe Polemik zu enthalten, doch durch den Gegensatz gegen dieselbe veranlaßt sind. Directe Polemik enthält nur das zweite Kapitel, in welchem P. die Colosser geradezu vor jener Irrlehre warnt. Hier ist zuerst V. 8. zu berücksichtigen; denn offenbar hat P. bei den dort gebrauchten Ausdrücken jene Irrlehre im Sinne. Indem er die Colosser ermahnt, sich nicht *διὰ τῆς φιλοσοφίας* von Christus abwendig machen zu lassen, so weist dies deutlich darauf hin, daß P. es hier nicht mit der Irrlehre, gegen welche er gewöhnlich kämpfen mußte, zu thun hat. Den Judaismus, der sich seiner Wirksamkeit so oft entgegenstellte, hätte er gewiß nicht mit dem Namen: *φιλοσοφία* bezeichnet, da dieser einen durchaus praktischen Charakter an sich trug; jener Bezeichnung konnte sich P. nur bedienen, wenn die Irrlehre in Colossä einen vorherrschend speculativen Charakter hatte. Daß dies aber der Fall war, bestätigt V. 12, wo P. den Irrlehrern eine *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* vorwirft und sie als solche bezeichnet, die sich auf eine ungebührliche Weise mit den willkürlichen Gebilden ihrer Phantasie zu schaffen machten. Offenbar gaben sich dieselben vornehmlich mit Speculationen über die höhere Geisterwelt ab, indem diese ihnen selbst ein Gegenstand der Verehrung war. — P. lehrt uns jene Irrlehre aber auch von einer andern Seite kennen; schon der Ausdruck: *κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* V. 8. deutet darauf hin, daß dieselbe den Christen die Beobachtung einzelner, äußerlicher Gebote zur Pflicht machte, noch bestimmter erhellt dies aus V. 16, wo die Gemeinde gewarnt wird, sich nicht in Betreff von Speise und Trank, oder in Rücksicht auf die Feier bestimmter Feste und heiliger Tage von den Irrlehrern richten zu lassen, und aus V. 21 und 22, wo P. dieselben als solche bezeichnet, die da lehrten: *μὴ ἅψῃ, μηδὲ γεύσῃ, μηδὲ θίγῃς.* Offenbar also verbanden die Irrlehrer mit den Speculationen über die Geisterwelt eine gewisse Askese, die sie für nothwendig hielten, um das Ziel der Vollendung erreichen zu können. — Wollte man

nun aus den zuletzt angeführten Versen, vornehmlich aus V. 16, wo gerade von der Verpflichtung zu solchen Geboten, die dem jüdischen Gesetze angehören: *ἐν μέρει ἑορτῆς, ἢ νουμενίας, ἢ σαββάτων*, die Rede ist, ferner daraus, daß P. V. 14 hervorhebt, das Gesetz sei durch den Kreuzestod Christi ausgetilgt, und V. 11, die Colosser seien mit einer nicht durch Menschenhände vollzogenen Beschneidung beschnitten, was offenbar im Gegensatz gegen die Forderung der äußerlichen Beschneidung gesagt ist, schließen, daß die Irrlehre zu Colossä der gewöhnliche Judaismus, der neben dem Glauben an Christus auch die Autorität des mosaischen Gesetzes aufrecht erhalten wissen wollte, gewesen sei, so entscheidet gegen diese Meinung nicht nur das schon vorhin Bemerkte, sondern auch der Umstand, daß die Polemik des Ap. in unserm Briefe einen durchaus andern Charakter hat, als z. B. in dem Briefe an die Galater. — Bemerkenswerth ist es nämlich, daß P. hier nirgends von dem Verhältniß des *νόμος* zur *δικαιοσύνη* redet, ja selbst dieser Ausdrücke sich gar nicht bedient; daraus läßt sich gewiß mit Recht folgern, daß die Idee der *δικαιοσύνη διὰ τοῦ νόμου* in der Colossischen Irrlehre durchaus zurücktrat, daß sich dieselbe demnach von der Lehre der gewöhnlichen Judenchristen unterschied; ferner ist nicht zu übersehen, daß P. zuerst auf den speculativen Charakter des häretischen Systems hindeutet und darnach erst der Gebote, deren Beobachtung von demselben aus verlangt wurde, gedenkt, woraus sich schließen läßt, daß die Askese der Irrlehrer im Dienste ihrer Speculation stand. Dies bestätigt sich auch dadurch, daß P., nachdem er des gesetzlichen Wesens der Irrlehrer gedacht hat, mit ihrer *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* ihre *ταπεινοφροσύνη*, womit nicht eine Bestimmtheit ihres innern Lebens, sondern ein besonderes Verhalten derselben in ihrem äußerlichen Leben, nämlich die Selbsterniedrigung, die in der Entsagung gewisser Genüsse des Lebens besteht (wie denn P. V. 23 dem Ausdrucke *ταπεινοφροσύνη* unmittelbar das Wort: *ἀφειδία*

σώματος hinzufügt), in Verbindung setzt. Läßt es sich nun freilich nicht leugnen, daß die Irrlehrer in ihrer asketischen Lebensweise von den Bestimmungen des jüdischen Gesetzes ausgingen und hierin gewissermaßen eine Norm für jene fanden, so ist doch eben so wenig zu verkennen, einerseits, daß sie sich an den mosaischen Gesetzesvorschriften nicht genügen ließen, denn aus der Beobachtung dieser folgte noch keineswegs eine ἀφειδία σώματος, vergl. auch die Erkl. zu V. 16; andrerseits, daß sie weniger in der göttlichen Institution des Gesetzes, als in ihrer Speculation den Grund zur Aufrechthaltung desselben fanden. — Was die Speculation der Irrlehrer betrifft, so setzten sie die Erkenntniß, zu der sie durch dieselbe zu gelangen meinten, offenbar über die Erkenntniß, welche dem Christen durch den einfachen Glauben an Christus zu Theil wird. Sie rühmten sich einer Erkenntniß der Geheimnisse der höheren Geisterwelt, zu der der bloße Glaube an Christus nicht erhebe. Dies geht deutlich aus II, 3 hervor, wo P. offenbar im Gegensatz gegen die Irrlehrer den Gedanken hervorhebt, daß alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß verborgen liegen in dem Mysterium Gottes, worunter er nichts Anderes als den ewigen Rathschluß Gottes zur Erlösung der gesammten Welt durch Christus versteht. In das Wesen dieses Rathschlusses immer tiefer einzudringen, das ist es, was er den Christen zur Pflicht macht; vergl. außer II, 2 auch I, 9. — In der directen Gegenrede des Ap. finden sich nun freilich keine genaueren Angaben über den weiteren Inhalt der speculativen Lehren des von ihm bekämpften Systems; wohl aber läßt sich Einiges aus solchen Stellen, in denen auf indirecte Weise die Irrlehre berücksichtigt wird, entnehmen. Vornehmlich zu beachten ist hier der Abschnitt I, 15—20, in welchem P. das Verhältniß Christi sowohl zu der Welt überhaupt, als auch zu der Welt als einer sündigen und der Erlösung bedürftigen so darstellt, daß er ihn als den bezeichnet, in welchem nicht nur die erste Schöpfung (die Schöpfung im

eigentlichen Sinne des Wortes), sondern auch die zweite Schöpfung (die Versöhnung und darin begründete Vollendung der Welt) vermittelt ist. Zu bemerken ist, daß P. im ersten, wie im zweiten Theile besondere Rücksicht auf die höhere Geisterwelt nimmt, und zwar in einer Weise, wie es sonst nicht bei ihm hervortritt. Dies macht es mehr als wahrscheinlich, daß ihm bei diesem ganzen Abschnitte der Gegensatz gegen die Irrlehre verschwebt, die er eben dadurch zurückweisen will. Geht man von dieser Ansicht aus, so läßt sich aus dem ersten Theil dieses Abschnittes gewiß mit Recht folgern:

1) daß die Irrlehrer nicht Christus, wenigstens ihn nicht ausschließlich, für das Bild Gottes und den Erstgebornen aller Schöpfung hielten;

2) daß sie nicht Christus für den Mittler der Schöpfung und das Ziel aller Dinge ansahen, und

3) daß sie die höhere Geisterwelt schwerlich in den Complexus der geschaffenen Dinge mit einschlossen, daß sie dieselbe also nicht mit zur Welt rechneten.

Beachtet man dagegen, wie P. es sich ganz und garnicht angelegen sein läßt, hervorzuheben, daß die Weltschöpfung in dem Willen Gottes ihren Grund habe, so kann man daraus wohl nicht mit Unrecht folgern, daß er sich hierin keines Widerspruchs von Seiten der Irrlehrer bewußt war. Sie wichen demnach nur darin von der evangelischen Lehre ab, daß sie nicht durch Christus allein, sondern durch eine Reihe emanirter Geister die Weltschöpfung vermittelt sein ließen; denn als Emanationen mußten sie die höheren Geister betrachten, wenn sie dieselben nicht für Geschöpfe im eigentlichen Sinne des Wortes ansahen. Offenbar unterschieden sie verschiedene Klassen derselben, wie dies den Emanationssystemen überhaupt eigen ist und darauf auch die Namen: θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί und ἐξουσίαι hinweisen; ob sie aber gerade vier Klassen annahmen und diesen der Reihenfolge nach jene Namen beilegten, läßt sich nicht ent-

scheiden. Eben so wenig läßt sich aus der Ausdrucksweise des Ap. das Verhältniß bestimmen, in welches sie Christus zu jenen Geistern stellten, nur so viel scheint sich mit ziemlicher Sicherheit zu ergeben, daß Christus ihnen keineswegs für den höchsten derselben galt, da Paulus es mit so besonderem Nachdrucke betont, daß er den Primat besitze.

Betrachtet man nun den zweiten Theil jenes Abschnittes, so ist es allerdings schwierig, daraus sich die Vorstellung der Irrlehrer über die erlösende Thätigkeit Christi klar zu machen; da indessen P. es hier besonders hervorhebt, daß Christus die Welt durch seinen Kreuzestod erlöst habe, daß er von den Todten auferstanden sei und die Herrschaft über die Gemeinde führe, so liegt es nahe, anzunehmen, daß die Irrlehrer gerade in diesen Punkten in Gegensatz zu der Lehre des Evangeliums traten, daß ihnen also weder der Tod Christi als der eigentliche Angel- oder Mittelpunkt der Versöhnung, noch auch seine Auferstehung als ein wesentliches Moment seiner erlösenden Thätigkeit galt, so wie daß sie ihn nicht als das bleibende Haupt der Gemeinde betrachteten. Da P. ferner den Gedanken ausspricht, daß die Erlösung sich auf das ganze Universum, auch auf die höhere Geisterwelt erstrecke, so darf man wohl vermuthen, daß die Irrlehrer die durch Christus bewirkte Versöhnung nicht auf die höhere Geisterwelt bezogen, sondern meinten, daß diese in ununterbrochener Harmonie mit Gott geblieben sei; faßt man hiebei nun das vorhin Bemerkte mit ins Auge, so wie, daß P. den Irrlehrern vorwirft, daß sie sich nicht an das einige Haupt, Christus, hielten, sondern den Engeln eine Verehrung zollten, die denselben nicht gebühre, so ergiebt sich, daß sie als das Ziel der Erlösung die Zurückführung der Menschen in die ungestörte Gemeinschaft mit jener höheren Geisterwelt ansahen. Zu diesem Zwecke, mochten sie lehren, sei einer der Geister in die irdische Welt herabgestiegen und habe ihr den Keim des höheren Lebens mitgetheilt. Diejenigen, welche diesen in sich aufgenommen, müßten durch ein enthaltsames, aske-

tisches Leben und Anschauen der höheren Welt denselben zu einer weiteren Entfaltung in sich bringen, damit sie, sich immer mehr von der Unreinigkeit des materiellen Lebens befreiend, für die Gemeinschaft der höheren Geisterwelt immer fähiger würden. —

Sind nun dieses die Grundideen des häretischen Systems in Colossä, soweit sie sich aus den Andeutungen des Ap. erkennen lassen, so erhellt daraus, einerseits, daß es unnöthig ist, verschiedene häretische Richtungen in Colossä anzunehmen, als gegen welche die Polemik des Ap. gerichtet sei, andrerseits, daß der Grund und Boden, auf welchem dasselbe entsprang, nicht das Heidenthum, sondern das Judenthum war. Nicht weniger aber zeigt sich, daß wir keinen Grund haben, mit Schneckenburger zu meinen, die Anhänger desselben hätten nur zum Schein ihre jüdischen Speculationen mit einigen christlichen Ideen vermischt, um die Christen dadurch desto leichter zum Abfall vom Christenthum zu verführen. Da sich nun dasselbe als ein aus dem Judaismus hervorgegangenes, speculativ-asketisches System zu erkennen giebt, so scheint es am natürlichsten zu sein, diese Irrlehre für eins der Systeme zu halten, die schon frühzeitig im Christenthume Platz gewannen. Dies kann dann aber kein anderes, als der Gnosticismus, oder näher der Cerinthismus sein. Freilich ist unsere Kenntniß dieses Systems nur mangelhaft, allein es läßt sich doch nicht verkennen, daß dasselbe, so weit es uns bekannt ist, mit jener Lehre in mehreren Punkten zusammenstimmt. Daß der Cerinthismus φιλοσοφία genannt werden konnte, bedarf keines weitern Nachweises, daß derselbe sich gleichfalls auf Tradition berief, wird uns zwar nicht ausdrücklich berichtet, ist aber doch nicht zu bezweifeln, da eine solche Berufung auf alte Tradition den gnostischen Systemen überhaupt eigenthümlich war. Nicht minder zeigt sich eine Uebereinstimmung zwischen beiden Systemen hinsichtlich der Emanationstheorie, des asketischen Charakters und des Zusammenhangs mit dem Judais-

mus, so wie in der Erlösungslehre, in welcher bei Cerinth eben so wie bei den Col. Irrlehrern die Momente des Todes und der Auferstehung Christi nicht zu ihrem Rechte gelangten. Bei genauer Betrachtung jedoch treten nichts destoweniger Punkte hervor, in denen sich jene Uebereinstimmung nicht findet, so daß wir dadurch gehindert werden, diese beiden Systeme für identisch zu halten. Es ist schon bemerkt worden, daß Cerinth die Welt von einem Gott nicht kennenden Aeon geschaffen sein ließ, die Schöpfung demnach eigentlich nicht für das Werk Gottes hielt. In diesem Punkte trat Cerinth offenbar aus dem Judaismus, mit dem er sonst zusammenhängen mochte, heraus. Daß die Schöpfung durch die Weisheit oder den Logos Gottes, ja daß sie durch Engel vermittelt sei, das ist ein Gedanke, den auch der Judaismus wohl vertragen konnte, daß aber der Demiurg sich in einem Gegensatz gegen Gott befände, konnte er nie zugeben, wenn er nicht ganz und gar seinen eigenthümlich monarchischen Character zerstören wollte. Wäre dem Apostel P. nun eine solche Idee entgegengetreten, so hätte er sich nicht damit begnügen können, zu lehren, daß die Schöpfung durch Christus vermittelt worden sei, sondern er würde gewiß auch hervorgehoben haben, daß die Welt das Werk Gottes und nicht eines Gott nicht kennenden Demiurgen sei. Dies thut aber P, wie wir bereits darauf hingewiesen haben, nirgends in seiner Polemik, so daß wir daraus wohl schließen dürfen, jene Idee sei der Col. Irrlehre fremd gewesen. Dazu kommt noch eins. Wie die Gnostiker die Welt als das Werk eines in einem mehr oder weniger bestimmten Gegensatz zu dem höchsten Gott stehenden Demiurgen betrachteten, so stellten sie auch das Judenthum und das Christenthum in einen mehr oder weniger bestimmten Gegensatz gegen einander; nur das Letztere galt ihnen für eine wirkliche Offenbarung Gottes, während sie jenes mehr nur für eine Institution des Demiurgen ansahen. Das jüdische Volk stand nach ihrer Meinung unter der besondern Leitung dieses Demiurgen. So sehen

wir denn auch, daß sich bei ihnen die beiden Gegensätze: der zwischen Gott und dem Demiurgen und der zwischen dem Christenthum und dem Judenthum einander entsprachen; je schroffer sie jenen auffaßten, desto schroffer auch diesen. Daraus ergiebt sich: daß selbst bei den Gnostikern, die sich dem Judenthum am engsten anschlossen, dieses doch keineswegs zu der ihm gebührenden Anerkenntniß gelangen konnte; dem Gnosticismus war eine Herabstellung des Judenthums durchaus wesentlich und eigenthümlich. Zwar wird es uns nicht ausdrücklich gemeldet, daß dies auch bei Cerinth der Fall gewesen, wenn nicht etwa eine Hindeutung darauf in der Bemerkung liegt, daß er dem Judenthum nur ἀπὸ μέρους angehangen habe, allein aus seiner Bestimmung des Verhältnisses des Demiurgen zu Gott läßt sich gewiß nicht mit Unrecht entnehmen, daß auch ihm das Judenthum nicht die Geltung hatte, die demselben zuzuschreiben ist und die der Ap. P. demselben zuerkannte. Hätte sich nun bei den Irrlehrern etwas Aehnliches gefunden, gewiß würde P. eine solche Herabsetzung des Judenthums nicht unberücksichtigt gelassen haben. Denn wenn auch P. selbst oft gegen den Judaismus polemisirt, so thut er es doch nur, insofern derselbe, über die ihm bestimmten Gränzen hinausgehend, sich im Christenthume eine ihm nicht gebührende Geltung anmaßen wollte; nie aber würde er eine solche Herabsetzung des Judenthums, wie sie dem Gnosticismus eigen ist, gutgeheißen haben, dagegen würde er vielmehr mit demselben Eifer, mit welchem er die Anmaßungen des Judaismus zurückwies, den göttlichen Ursprung des Judenthums vertheidigt haben, da ihm dieses nicht minder für eine göttliche Institution galt, als das Christenthum. Da sich nun aber hievon auch nicht die geringste Spur zeigt, so darf dies gewiß gleichfalls als ein Zeugniß dafür angesehen werden, daß die Irrlehre zu Colossä nicht gleich sei mit dem Cerinthismus, ja überhaupt nicht für eigentlichen Gnosticismus gelten dürfe. —

Man könnte nun, von diesen letzten Bemerkungen aus-

gehend, sich versucht fühlen, die Col. Irrlehre mit einem gleichfalls dem Christenthum angehörigen Systeme zu identificiren, welches sich einerseits der gnostischen Idee eines von Gott getrennten Demiurgen und andrerseits der Herabstellung des Judenthums entgegenstellte, doch aber manche speculative Ideen in sich aufgenommen hatte; ich meine jenes System, welches sich in den pseudoclementischen Homilien zu erkennen giebt; hier fand das Judenthum eine solche Anerkennung, daß das Christenthum nur für ein erneuertes Judenthum angesehen wurde; allein theils unterschieden die Anhänger dieses Systems doch in dem Judenthum zwischen dem, was für wirkliche Offenbarung Gottes und dem, was für Einmischung des bösen Princips zu gelten habe und erkannten demnach nicht das Judenthum, so wie es in den heiligen Schriften vorlag, für göttliche Offenbarung an; theils waren ihre Speculationen nicht der Art, daß dadurch eine Engelverehrung begründet wurde, da ihr Monarchianismus vielmehr die Emanationstheorie zurückwies. —

Läßt es sich dem Bisherigen zufolge nicht nachweisen, daß die Irrlehrer zu Colossä einer der speculativen Lehren anhingen, die in alter Zeit schon innerhalb des Christenthums sich ausbildeten, so ist es natürlich, den Blick auf die Systeme zu richten, die sich im Judenthume gestalteten und anzunehmen, daß jene ursprünglich einem von diesen angehörten, und, übergetreten zum Christenthume, auch hier die demselben eigenthümlichen Ideen geltend zu machen strebten. — Zunächst zieht hier der Philonismus die Aufmerksamkeit auf sich; allein dieser war zu sehr vom hellenischen Character durchdrungen, als daß nach den Andeutungen, die wir in unserm Briefe über die Irrlehre zu Colossä finden, diese mit jenem für eins gehalten werden könnte. Was sodann den Essäismus betrifft, so läßt sich eine nahe Verwandtschaft zwischen diesem und jener allerdings nicht verkennen; sie tritt vielmehr außer in der Askese gerade in den Punkten, in welchen die betreffende Irrlehre sich von dem

Gnosticismus unterscheidet, recht deutlich hervor, allein andererseits ist keine Spur davon nachzuweisen, daß jenen Irrlehrern ein solches Streben nach einer in sich festgeordneten und nach bestimmten Abstufungen gegliederten Gesellschaftsordnung, wie es dem Essäismus eigenthümlich war, stattfand. Dieser Mangel verbietet die sonst allerdings sich nicht wenig empfehlende Identificirung dieser beiden Systeme. So bleibt denn nur übrig, den Kabbalismus in Betracht zu ziehen. Die Ansicht, daß unsere Irrlehrer Kabbalisten gewesen seien, hat, wie Osiander nachgewiesen [394]), allerdings Manches für sich. — Allein alle Gründe, die Osiander zur Rechtfertigung dieser Ansicht beigebracht hat, beweisen doch keineswegs die Gleichheit beider, sondern nur daß die allgemein emanatistisch-speculativen Grundzüge des Kabbalismus den Grundzügen der Col. Irrlehre entsprechen. Das jedoch, worauf es eigentlich ankommt, daß nämlich die dem Kabbalismus ausschließlich eigenthümlichen Ideen in der Ausbildung, die sie dort erlangt haben, auch in jener hervorgetreten seien, läßt sich nicht nachweisen. Dazu kommt, daß die Meinung von dem so frühen Ursprunge des Kabbalismus

---

394) Osiander führt vornehmlich folgende Gründe an: „Beide Systeme stützten sich auf die Autorität uralter Tradition; die innere Quelle beider war eine Philosophie, die sich auf der einen Seite auf eine niedere, sinnliche Basis der Lehren und Vorschriften gründete, auf der andern Seite aber sich zu kühner Anschauung des Uebersinnlichen steigerte, und in beiden Hinsichten von der Grundlage des Christenthums abwich; der Trennung des himmlischen Messias von dem irdischen und menschlichen wird die wesentliche Verbindung Gottes mit Christo in dem Gottmenschen, dem Zwange des ängstlich-asketischen Gesetzesdienstes die freie geistige Erfassung der in Christo erschienenen göttlichen Realität, der theosophischen Geisterlehre und Geisterverehrung die einfache und innere Gemeinschaft mit Christo, den emanatistischen und dualistisch construirenden Speculationen die einfach große Lehre von der Schöpfung als einem durch Einen Ursprung von Gott und durch gleiche Abhängigkeit von Ihm und Seinem schöpferischen Mittelorgane engverbundenen Ganzen entgegengesetzt.“

eine schwerlich zu rechtfertigende Hypothese ist. Zunz [395]) sagt: „Die erste philosophische Ausbildung der Begriffe über göttliche Majestät scheint in Alexandrien ihren Ursprung zu haben, wo chaldäische Weisheit, jüdische Theologie und die Philosophie der Griechen sich in den Hellenisten gewissermaßen vermittelnd begegneten. Die ältesten Spuren hievon sind vermuthlich im Buche der Weisheit sichtbar. Aeltere jüdische und jüngere alexandrinische Lehren sind es, aus denen im Verlauf der Jahrhunderte, und nachdem die Araber zum zweiten Mal hellenische Weisheit dem Morgenlande zugeführt, eine neue kosmogonische oder theosophische Philosophie sich entwickelte, die in noch späterer Zeit den Namen Kabbala erhielt." Zwar meint Osiander, daß die Kabbala bereits in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts in einem ihrer Hauptwerke ausgebildet auftrete, allein die neueren Untersuchungen haben ergeben, daß das Buch Sohar, welches Osiander doch wohl ohne Zweifel bei jenen Worten im Sinne hatte, nicht nach der früheren Annahme in der von Osiander angegebenen Zeit, sondern erst um das Jahr 1300 entstanden ist [396]).

---

395) „Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt von Dr. Zunz 1832." S. 162. 163. vergl. auch S. 402.

396) Zunz sagt S. 404 a. a. O.: „Die ersten Spuren der Kabbala führen uns nach Italien und dem südlichen Frankreich, von dort aus breitete sie ihre Aeste nach dem nördlichen Spanien und dem südlichen Deutschland aus. Die ersten kabbalistischen Autoritäten, die sich eines Umgangs mit Elias rühmten, werden in den letzten Decennien des 12. Säculums genannt. Seit jener Epoche taucht eine große Anzahl pseudepigraphischer Werke auf, von denen das ganze Alterthum nichts wußte und nichts wissen konnte, da sie durch Sprache und Inhalt sogleich die neue Zeit und die neue Schule verrathen. Dahin gehören verschiedene dem R. Nechonja ben Hakana zugeschriebene Werke, insonderheit Bahir, ferner Schriften, welche nach R. Jose, R. Ismael, R. Akiba genannt werden, oder sich für noch ältere Produktionen ausgeben, z. B. das Buch Taggin. Am berühmtesten sind die kabbalistischen Werke geworden, welche R. Simeon ben Jochai beige-

Da demnach der Name Kabbalismus, als Bezeichnung eines mystisch-speculativen Systems [397]), einer bedeutend spätern Zeit angehört und die Abfassung des Sohar nicht vor das Jahr 1300 zu setzen ist, so ist es jedenfalls unpassend, bei der Irrlehre zu Colossä auf die in diesem Buche, oder einer andern eigentlich kabbalistischen Schrift enthaltene Lehre hinzuweisen und dieselbe ohne Weiteres als Kabbalismus zu bezeichnen. Anders freilich könnte es sich verhalten, wenn die Behauptung Gfrörer's, daß die jüdische Mystik, wie sie sich in den spätern Jahrhunderten kund giebt, schon zur Zeit Christi unter den Juden herrschend gewesen sei, haltbar wäre, allein schon eine Vergleichung der Stellen, die Gfrörer aus dem Sohar anführt, mit denen, die er aus der frühern Literatur der Juden mittheilt, zeigt, daß auch bei den Juden, trotz ihrer Zähigkeit, worauf sich Gfrörer beruft, die Speculation einer allmäligen Ausbildung unterworfen war. Andrerseits jedoch ist es nicht zu leugnen, daß die allgemeinen Grundgedanken des Sohar bereits Eigenthum der älteren Zeit waren. Schon frühzeitig, nachdem die Juden in Verkehr mit andern Nationen getreten waren, bildete sich

---

legt werden, worunter der Sohar das bekannteste ist, obwohl derselbe erst circa A. 1300 verfaßt und zum Theil aus sehr jungen Schriften compilirt ist." — Auch Gfrörer („das Jahrhundert des Heils" Abth. I. S. 63) setzt die Abfassung des Sohar in das 13. Jahrh.; zu demselben Resultat ist auch Tholuck gekommen; s. in dessen Pfingstprogramm 1837 die Abhandlung: de ortu Cabbalae, nachdem er früher der Meinung gewesen, daß der Sohar im 2. Jahrh. entstanden sei.

397) Daß der Name Kabbala ursprünglich eine andere Bedeutung hatte, ist bekannt. Zunz a. a. O. S. 43: „Sowohl die Gesetze der mündlichen Ueberlieferung als die Lehren der Propheten und der Hagiographen heißen, im Gegensatz zu den Mosaischen Büchern: Kabbala, das Empfangene." — Noch im 13. und 14. Jahrh. wurde קבלה meist überhaupt für mündliche Ueberlieferung genommen; s. Zunz S. 402. Anm. b.

unter ihnen eine eigenthümliche Gnosis aus, die von der Betrachtung des Mercaba (des 1. Kap. Ezechiels) und des Bereschith (der im 1. Mosis erzählten Schöpfungsgeschichte) ausgehend, sich mit der Erwägung der Geheimnisse des göttlichen Wesens und der Schöpfung beschäftigte. Jene Gnosis war, wie bekannt, dem Essäismus eigenthümlich; aber schon in früherer Zeit giebt sie sich in dem Buche der Weisheit zu erkennen und, zusammentretend mit dem Hellenismus, bildete sie sich zum Philonismus aus. Mannigfaltige Spuren derselben finden sich in dem, im Anfange des ersten Jahrhunderts verfaßten, apokryphischen Buche Henoch, so wie in den beiden ältesten Targumim, sowohl in dem des Jonathan ben Usiel, der den neuern Untersuchungen zufolge bereits geraume Zeit vor der Zerstörung Jerusalems entstanden ist, als auch in dem des Onkelos, der einer noch früheren Zeit angehört. Daß sich eine solche Gnosis schon frühzeitig bei den Juden immer mehr verbreitete, wird auch durch die Mischna, die bereits im Anfange des 3. Jahrh. abgeschlossen ward, bezeugt, indem sie ausdrücklich vor der Mittheilung der Geheimlehre warnt [398]). Wenn nun auch in diesen frühen Zeiten wahrscheinlich keine eigne Schriften über die Geheimlehre geschrieben sind, so ist es doch gewiß, daß manche jüdische Gelehrte sich eifrig mit derselben beschäftigten. — Was nun die Irrlehrer zu Colossä betrifft, so liegt die Annahme nahe, daß auch diese jener Geheimlehre, die, so verschieden

---

398) Tractat Chagigah Kap. I.: „Man trägt das Wort der Schöpfung (Maaseh Bereschith) nicht zwei (Schülern) zugleich vor, und das Werk des Wagens (Maaseh Mercaba) nicht einmal einem einzigen, es sei denn derselbe weise und verständig genug, um Alles recht zu begreifen. Wer folgenden vier Dingen nachforscht, dem wäre besser, daß er nie in die Welt gekommen; was oberhalb (der Thiere des Wagens), was unterhalb, was zuvor und hernach ist (vor und nach der Schöpfung der Welt)." S. Gfrörer S. 60. 61. M. vergl. auch Zunz S. 163 ff.

modificirt sie auch bei den Verschiedenen sein mochte, doch die Grundgedanken jener Irrlehre in sich enthielt, anhingen und daß sie durch ihren Uebertritt in das Christenthum dieses zuerst in Verbindung mit jener jüdischen Gnosis brachten. Wie so manche pharisäisch gesinnte Juden durch ihren Uebertritt in die christliche Gemeinde noch keineswegs bewogen wurden, dem Pharisäismus abzusagen, so konnten auch jene als Christen doch noch der frühern speculativen Richtung zugethan bleiben, und wenn sie sich auch genöthigt sahen, ihr System in manchen Punkten zu modificiren — und in demselben Raum für die Idee der durch Jesus vollzogenen Versöhnung zu gewinnen, so brauchten diese Modificationen doch nicht so bedeutend zu sein, daß dasselbe im Wesentlichen seinen jüdischen Character einbüßte. So erklärt sich die Verwandtschaft jener Irrlehre mit dem Kabbalismus, ohne doch mit diesem für identisch gelten zu können, auf eine leichte und ungezwungene Weise. Was ihr Verhältniß zu dem Cerinthismus betrifft, so ist sie allerdings auch mit diesem verwandt, wie es auch nicht anders sein kann, da beide ihre Wurzeln im Judenthume haben; allein bei dem Mangel an bestimmten historischen Daten bleibt es ungewiß, ob die Colossischen Irrlehrer und Cerinth auf eine von einander unabhängige Weise ihre Systeme ausbildeten, oder ob der Cerinthismus für eine weitere Ausbildung der jenen eigenthümlichen Speculation anzusehen sei. Im letztern Falle würden die Spuren der weitern Entwickelung namentlich in der Lehre über das Verhältniß sowohl des Demiurgen zu dem höchsten Gott, als auch des Judenthums zu dem Christenthum zu entdecken sein.

---

§. 2.

Der Brief an die Gemeinde zu Colossä.

Um einen Brief möglichst vollständig zu begreifen, muß man nicht nur im Allgemeinen den Zustand des Schrei-

bers und des Empfängers, sondern auch die besondere Veranlassung zu dem Briefe kennen. — Welches die Veranlassung zu unserm Briefe war, ergiebt sich aus demselben deutlich genug. Paulus selbst weist darauf namentlich II, 4 hin, wenn gleich das ἵνα zunächst auf den unmittelbar vorher ausgesprochenen Gedanken zu beziehen ist, außerdem aber geht aus dem polemischen Character des Schreibens hervor, daß die Besorgniß, die Gemeinde möchte durch die in ihr hervortretende spekulativ-asketische Lehre an ihrem Glauben an das reine, unverfälschte Evangelium Schaden leiden, die Veranlassung zu demselben war. Lag dem Apostel nun aber auch in der Zurückweisung jener Irrlehre der nächste Impuls, so hatte er doch auch zugleich die weitere Absicht, durch positive Verkündigung des Evangeliums die Gemeinde in Erkenntniß und Glauben zu fördern, namentlich in der zweiten Hälfte des Briefes tritt offenbar die Rücksicht auf die Irrlehre zurück, wie dies bei einem Manne, dessen Lebensaufgabe überhaupt die Verkündigung des Evangeliums ist, sich auf natürliche Weise ergeben mußte. So theilte sich die Aufgabe des Briefstellers in eine zwiefache: 1) in eine negative, die auf die Ueberwindung des die gesunde Entwickelung des christlichen Lebens hindernden Elements gerichtet ist, und 2) in eine positive, indem er die Grundprincipien des christlichen Lebens darzulegen bemüht ist. Diese beiden Aufgaben sind jedoch nicht von einander gesondert, jede rein für sich, zu lösen, sondern mit der einen ist auch die andere nothwendig gegeben, in dem Negativen liegt das Positive, und umgekehrt in dem Positiven das Negative mit eingeschlossen; doch kann in der Darstellungsweise entweder das Eine oder das Andere das Vorherrschende sein. — Ist in eine Gemeinde ein unchristliches Element eingedrungen, so kann sie sich hiezu auf eine zwiefache Weise verhalten, insofern sie demselben entweder mehr oder weniger Macht über sich vergönnt, oder dasselbe noch gar nicht in ihr eignes Leben aufgenommen hat. Nach diesem verschiedenen

Verhältnisse muß sich auch die Rede des Briefstellers, der dasselbe zu bekämpfen beabsichtigt, verschieden gestalten; in dem erstern Falle wird dieselbe mehr oder weniger eine tadelnde, im letztern Falle dagegen eine warnende, oder wenn die Gemeinde selbst schon in dem Kampfe gegen die Irrlehre begriffen ist, auch eine diese Bestrebungen anerkennende und lobende sein, so daß sich daraus der Zustand der Gemeinde selbst erkennen läßt. Wer sähe es z. B. nicht gleich aus den ersten Sätzen des Briefes an die Galater, daß die Galatischen Gemeinden den judenchristlichen, unevangelischen Behauptungen und Forderungen eine nur zu große Gewalt über sich vergönnt hatten; ganz anders dagegen ist der Ton unseres Briefes, zwar findet sich hier nirgends eine lobende Anerkennung des Widerstandes, den die Colossische Gemeinde der Irrlehre geleistet hätte, allein eben so wenig wird auch ein eigentlicher Tadel über sie ausgesprochen. Der Zustand derselben wird an mehreren Stellen als ein lobenswerther bezeichnet I, 3. 4. 8. II, 5; nur einmal nimmt die Anrede mehr den Character des Tadels an, nämlich II, 20; woraus hervorgeht, daß das unchristliche Element das Gemeindeleben zwar noch nicht durchdrungen, ja kaum in dasselbe eingedrungen war, daß aber doch die Gemeinde sich demselben nicht so widersetzte, wie sie es hätte thun sollen.

Was die Art und Weise der Polemik in unserm Briefe betrifft, so zeigt sich die enge Verknüpfung des positiven und negativen Elements darin, daß der Briefsteller einerseits die Zurückweisung der Irrlehre durch die Hinweisung auf das reine Evangelium und dessen Lehren und Forderungen begründet, andrerseits in der Hervorhebung der Grundprincipien des christlichen Glaubens sich durch die Rücksicht auf die Irrlehre bestimmen läßt; jenes findet z. B. II, 8, wo dem *κατὰ τὴν παράδοσιν κ. τ. λ.* die Worte *καὶ οὐ κατὰ Χριστόν;* hinzugefügt sind; II, 16, wo die Warnung durch die Partikel *οὖν* als Folgerung aus dem Vorhergesagten ausgesprochen wird; V. 17, wo P. die Nichtigkeit des gesetzlichen Wesens durch

die Worte: *ἅ ἐστι σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ* begründet, und eben so V. 18 und 20, dieses namentlich in dem wichtigen Abschnitt I, 15—20 statt; hieraus erklärt sich auf natürliche Weise der eigenthümliche Character, durch den sich unser Brief von den übrigen neutestamentlichen Briefen unterscheidet. — Doch konnte sich der Briefsteller nicht damit begnügen, im Gegensatze gegen die Irrlehre einfach die Lehren des Evangeliums aufzustellen, sondern, wollte er die Gemeinde vor jener sichern und bei dieser erhalten, so mußte er die Wahrheit der letztern auf irgend eine Weise begründen. Diese Begründung geschieht von ihm nicht durch Vernunftbeweise, durch welche dieselbe ja auch nicht dargethan werden kann, sondern theils durch die einfache Berufung auf die höhere Autorität, auf die er als ein Apostel des Herrn durch den ihm von Gott gewordenen Beruf Anspruch zu machen habe, theils durch die Hinweisung auf den Segen, der in dem von ihm verkündigten Worte liegt, und dessen die Gemeinde bereits theilhaftig geworden, den sie selbst in ihrem Leben erfahren habe. — Freilich konnte P. hier nicht, wie in andern seiner Briefe die Gemeinde an das Wort, das sie selbst von ihm vernommen habe, erinnern, allein er war sich doch der Identität seiner Verkündigung mit der Predigt, welche die Colosser von Epaphras gehört hatten, bewußt, und so konnte er, indem er diese hervorhebt, sich doch auch hier darauf berufen, daß ihm das Amt, das Evangelium zu verkündigen, *κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ* gegeben worden sei. Und war er auch nicht selbst Zeuge des in ihnen durch das Evangelium bewirkten Segens gewesen, so war ihm derselbe doch nicht unbekannt, so daß er hier eben so wohl wie sonst die Gemeinde auf ihre eigne Erfahrung hinweisen konnte; demgemäß erinnert er sie an den Glauben und die Liebe, die in ihnen durch die Hoffnung, welche das ihnen verkündigte Evangelium vorhalte, gewirkt sei I, 4. 5, und hält ihnen vor, wie sie aus dem früheren Zustande der Feindschaft und Entfremdung von Gott allein

durch den Tod Christi erlöst worden I, 21, 22; wie sie in Christo die Fülle des göttlichen Lebens in sich empfangen hätten II, 10, und in ihm durch Vergebung ihrer Sünde zu neuen Menschen wiedergeboren seien II, 11 — 13. Eine solche Art der Begründung aber war um so natürlicher, als das Interesse, von welchem aus in unserm Briefe die Polemik geführt wird, nicht das speculative Interesse des Wissens an und für sich ist, sondern das praktische Interesse des christlichen Lebens. Zwar finden wir hier Aussprüche über Christus, die einen mehr speculativen Character an sich tragen, in welchen sein ewiges Verhältniß zur Welt dargestellt wird, allein diese, durch den Gegensatz gegen die Irrlehre hervorgerufen, haben doch nur den Zweck, Christus als den einigen Mittler und Herrn darzustellen, damit die Gemeinde ihm allein diene, um in ihm immer mehr des vollen Segens, den Gott durch ihn der Welt geben wollte, theilhaft zu werden. Von diesem praktischen Interesse geleitet, rühmt er vernehmlich den Glauben und die Liebe der Colosser, betet er zu Gott, daß er sie mit der Erkenntniß seines Rathschlusses erfülle, damit sie ein des Herrn würdiges Leben führen, legt er ihnen besonders das ans Herz, daß sie durch Christus die Versöhnung erlangt hätten, warnt er sie, sich nicht durch Ueberredungskünste der Irrlehrer von Christus rauben zu lassen und ermahnt sie, daß sie, mit Christus gestorben, nur nach dem Himmlischen trachten sollten. — Damit hängt es auch zusammen, daß der Briefsteller sich nicht darauf einläßt, ein bis in die feineren Züge ausgeführtes Bild der Irrlehre zu zeichnen, sondern nur die Hauptzüge derselben anzudeuten, in welchen sich vornehmlich der dem Evangelium widerstreitende, die gesunde Entwickelung des christlichen Lebens hindernde Character derselben offenbart.

Nach diesen Bemerkungen läßt sich nun auch eine Einsicht in die unserm Briefe eigne Gedankenverknüpfung gewinnen. Derselbe theilt sich in zwei Haupttheile, von denen man den ersten als den dogmatischen, und den zweiten als

den paränetischen bezeichnen kann Als Einleitung zu dem Schreiben ist der Abschnitt I, 3 — 14, zu betrachten, in welchem der Ap. der Gemeinde durch die Erwähnung seines beständigen Gebetes für sie, welches sowohl im Danke als auch im Flehen für ihre Förderung bestehe, seine innige Theilnahme bezeugt, doch so, daß er darin zugleich die Hinweisung auf die Verkündigung des Evangeliums, die ihr von Epaphras zu Theil geworden, verwebt. Nachdem er den Colossern bezeugt hat, daß er beständig für sie zu Gott flehe, daß sie mit der Erkenntniß seines Willens erfüllt werden, knüpft er daran die Schilderung der daraus hervorgehenden Folgen, zu welchen auch der Dank für den Segen, den der Vater ihnen mitgetheilt, gehört; diesen Segen, den sie in Christo besitzen, giebt P. V. 12 — 14 an, worauf er unmittelbar zu der Schilderung der eigenthümlichen Dignität Christi übergeht, die als das Hauptthema des ganzen Briefes anzusehen ist. — In welcher Weise wird nun dieses Thema abgehandelt? Schon ein flüchtiger Ueberblick des Briefes zeigt, daß die einzelnen Gedanken nicht in eigentlich logischer Verknüpfung mit einander verbunden sind; der Brief ist keine Abhandlung, der eine logische Disposition eines Themas in seine verschiedenen Theile zu Grunde liegt; allein eben so wenig findet eine bloße zufällige Aneinanderreihung der einzelnen Gedanken statt; es fehlt keineswegs an einer dem Ganzen zu Grunde liegenden Gedankeneinheit; nach so verschiedenen Seiten sich auch die Rede wenden mag, es steht der folgende Gedanke doch immer in enger Verbindung mit dem Vorhergehenden und niemals wird die eigentliche Tendenz des Schreibens aus den Augen verloren. Diese Tendenz bildet die Gedankeneinheit des Briefes. Diese ist aber das Streben, durch Hervorhebung der eigenthümlichen, göttlichen Dignität Christi und der Segensfülle, die von ihm ausgeht, die Gemeinde vor der Verführung durch die in ihr hervorgetretene Irrlehre zu sichern. Indem P., dies stets im Auge behaltend, die Irrlehre selbst nach ihren sie besonders characterisirenden Sei-

ten hin darstellt und seine Ermahnung durch Berufung sowohl auf seine apostolische Dignität als auch auf der Colosser eigne Lebenserfahrung von dem Heile in Christo zu verstärken bemüht ist, entstehen allerdings scheinbar Abschweifungen und die Rede gewinnt das Ansehen einer mehr zufälligen Aneinanderreihung verschiedenartiger Gedanken, allein der sich durch dieselben hindurchziehende Faden, durch den die Gedanken zu einem Ganzen mit einander verknüpft werden, läßt sich dennoch nicht verkennen. — Durch die Speculation der Irrlehrer wurde die Dignität Christi herabgesetzt; Christus sollte nicht mehr als das alleinige Bild des unsichtbaren Gottes, als der einige Mittler aller göttlichen Thätigkeit gelten, sondern er mußte die ihm allein zukommende Ehre mit der Menge der himmlischen Mächte theilen; so konnte er denn auch in seiner historischen Erscheinung nicht als die absolute Gottesoffenbarung angesehen und ihm nicht die Versöhnung im vollen Sinne des Wortes zugeschrieben werden. Dies vor Allem ins Auge fassend spricht P. zuerst in wenigen, einfachen Sätzen die eigenthümliche Dignität Christi in seinem Verhältniß zur Welt überhaupt und zu der sündigen Welt insbesondere aus, wobei ohne dialektische Sonderung Christus seinem ewigen Wesen und seiner geschichtlichen Erscheinung nach als eine Person aufgefaßt wird; da aber die Speculation für sich nicht Sache des Ap. ist, er vielmehr vom praktischen Interesse geleitet wird, so liegt es ihm nahe, Christus vornehmlich als den Versöhner zu betrachten und zwar in besonderer Beziehung auch zu denen, an die sein Schreiben gerichtet ist. Darin hat es seinen Grund, daß P., nachdem er Christus als den alleinigen Mittler der Schöpfung bezeichnet hat, denselben, das Folgende mit *καὶ αὐτός* anknüpfend, als das Haupt der Kirche, als den Mittler der Versöhnung beschreibt und seine Rede sodann direct an die Colosser wendet, darauf hinweisend, daß Gott auch sie durch den Tod Christi mit sich versöhnt habe. Indem er aber die Gemeinde durch die die Dignität Christi herabsetzende Irrlehre

gefährdet weiß, und seine Tendenz ist, sie vor dieser Gefahr zu sichern, damit ihr der Segen der Versöhnung unverkürzt bleibe, so hebt er sogleich die Bedingung hervor, unter der dies allein geschehen könne; als solche bezeichnet er das treue Festhalten an der Hoffnung des Evangeliums, das, wie überall, so auch ihnen verkündigt worden und dessen Diener er, Paulus, sei. — Hier tritt eine den Zusammenhang scheinbar unterbrechende Digression ein. Indem nämlich P. seiner Leiden, die er für die Gemeinde Christi ertrage, gedenkt, nennt er sich einen Diener derselben, der von Gott dazu berufen sei, das Geheimniß Gottes zu verkündigen, das sich in der Fülle seiner Herrlichkeit unter den Heiden offenbare und darin bestehe, daß Christus auch ihnen, den Heiden, die Hoffnung der Herrlichkeit sei, woran P. dann die Bemerkung knüpft, daß sein beständiges Streben sei, Christus in aller Weisheit zu verkündigen, um einen Jeglichen in ihm vollkommen darzustellen und daß er darum stets eine lebendige Sorge in seinem Herzen trage. Dann wendet sich der Ap. wieder direct an die Colosser und bezeugt ihnen, daß gerade sie, wie Alle, die er nicht persönlich kenne, ein Gegenstand seiner Sorge seien, damit sie immer mehr in der Erkenntniß des Geheimnisses zunehmen möchten, in welchem alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß verborgen liegen. — Sobald man jedoch bedenkt, daß P., indem er die Gemeinde zur Treue gegen das von ihm gepredigte Evangelium ermahnt, sich selbst als den von Gott verordneten Diener an demselben darzustellen hat, so wie, daß, da P. nicht selbst in Colossä das Wort Gottes verkündigt hatte, es ihm natürlich sein mußte, gerade hier sowohl auf die Uebereinstimmung dessen, was sie gehört hatten, mit seiner eignen Verkündigung hinzuweisen, als auch seine große Sorge um sie auszusprechen, so erscheint dieser Abschnitt nicht mehr als eine zufällige Digression, sondern als ein nothwendig aus der Tendenz des Ap. sich ergebender Theil seiner Rede. — Nachdem P. darauf die Colosser ermahnt hat, dem unverfälschten Evan-

gelium treu zu bleiben und in Liebe mit einander verbunden immer tiefer in das Geheimniß des göttlichen Rathschlusses einzudringen, spricht er bestimmt die Warnung vor der Irrlehre aus. Diese Warnung begründet er durch die Bemerkung, daß in Christus die ganze Fülle der Gottheit wohne und daß sie selbst in Christo mit der Fülle des göttlichen Lebens durchdrungen seien, woran sich weiter die Schilderung des Segens, dessen sie in Christo theilhaft geworden, anknüpft. Dieser Segen besteht darin, daß sie in Christo dem alten Leben abgestorben zu einem neuen Leben auferweckt seien, oder auch, daß Gott sie, die in ihrer Sünde als Todte zu betrachten gewesen seien, in Christo wahrhaft lebendig gemacht habe. Aus diesen Bemerkungen zieht der Ap. dann die Folgerung, daß sie, da sie in Christo das volle Leben empfangen haben, sich weder um die Gebote noch um die sogenannte Weisheit der Irrlehrer zu kümmern hätten und geht dann vermittelst der Aufforderung, ihr Streben dahin gerichtet sein zu lassen, wo Christus sei, zu dem eigentlich paränetischen Theile seines Schreibens über. —

Eben so wenig, wie in dem ersten Theile, herrscht in diesem zweiten eine eigentlich logische Gedankenentwickelung, ja es findet hier selbst kein stätiger Gedankenzusammenhang statt, indem das Ganze vielmehr aus der Aneinanderreihung einzelner Gedankengruppen besteht, die nur darin zusammenhängen, daß sämmtliche Aussprüche sich nicht auf den Glauben, sondern auf die Gestaltung des Lebens beziehen. Während in dem ersten Theile der Zusammenhang des einen Gedankens mit dem andern fast überall sprachlich angedeutet ist, entweder durch Participien oder Partikeln oder relative Fürwörter, tritt dies in dem zweiten Theile fast ganz zurück, indem hier die einzelnen Gedanken jeder für sich meist in imperativer Form ausgedrückt sind. In welche Gruppen das Ganze zerfällt, und wie diese in sich wiederum gegliedert sind, bedarf hier keines weitern Nachweises, da derselbe be-

reits in der Erklärung gegeben ist. — Der Brief schließt mit einigen speciellen Aufträgen und einem Segenswunsche. —

In der Einleitung ist bereits bemerkt worden, daß die Authentie unseres Briefes, die wegen der übereinstimmenden Tradition von uns bisher vorausgesetzt worden ist, in neuerer Zeit einen nicht zu übersehenden Angriff von Mayerhoff erlitten habe. Beachtet man nun den Character des Briefes, wie er in dem Vorhergehenden nachgewiesen ist, so bietet derselbe offenbar keine Veranlassung zu einem Zweifel an der Authentie dar, denn Alles, was sich uns als demselben eigenthümlich ergeben hat, ist auch den übrigen Briefen des Ap. Paulus eigenthümlich. Wir finden in diesem dieselbe enge Verknüpfung des positiven und negativen Elementes in der Polemik, dieselbe Berufung auf seine eigne apostolische Dignität, dasselbe Hervortreten seiner Persönlichkeit, dieselbe Hinweisung der Gemeinde auf das früher vernommene Evangelium so wie auf den Segen, den das Evangelium bei ihr gewirkt, den sie selbst aus dem Glauben an Christus in sich erfahren habe, dasselbe Vorherrschen des praktischen Interesses, dieselbe Art und Weise, die Irrlehre nur nach ihren Hauptzügen zu characterisiren; nicht minder auffallend ist die Uebereinstimmung zwischen diesem und den übrigen Briefen des Ap. Paulus in der Form der Darstellung und der Gedankenentwickelung; fast sämmtliche Briefe beginnen mit einer solchen Einleitung, wie der unsrige, in mehreren findet ein ganz ähnlicher Uebergang aus derselben zu dem Hauptthema des Schreibens statt, fast alle zerfallen in zwei Theile, indem in dem ersten die eigentliche Aufgabe abgehandelt, in dem andern unmittelbar praktische Ermahnungen ausgesprochen werden; in keinem herrscht eine streng logische Gedankenentwickelung, selbst in dem Briefe an die Römer, in welchem sich die Darstellung der logischen Anordnung des Stoffes am meisten nähert, wird der strenggeordnete Gedankenzusammenhang oft durch Digressionen oder specielle Ausführung eines scheinbaren Nebengedankens unter-

brochen, doch fehlt auch nirgends ein innerer Zusammenhang, der in der Gedankeneinheit des Briefes gegründet ist; unverkennbar ist auch die Uebereinstimmung in dem paränetischen Theile, indem hier auch in den übrigen Briefen das Ganze in einzelne Gedankengruppen zerfällt, und die einzelnen Ermahnungen in eben so kurzen, dem Anschein nach unzusammenhängenden Sätzen ausgesprochen werden, wie es in unserm Briefe der Fall ist. — Kein anderes Resultat ergiebt sich, wenn man den Lehrgehalt unseres Briefes betrachtet. Christus wird in demselben als der Mittler der Schöpfung, insonderheit der neuen Schöpfung bezeichnet; er ist es, in welchem Gott die von ihm abgefallene Welt versöhnt hat; diese Versöhnung ist durch den Kreuzestod Christi zu Stande gebracht, durch welchen der Welt die Vergebung der Sünden und die Befreiung von dem Joche des Gesetzes erworben ist; die Bedingung, unter der allein der Mensch an diesem Segen Theil haben kann, ist der Glaube an Christus, doch nur der lebendige Glaube, der den Keim des Lebens in der Liebe in sich trägt. Wer an Christus glaubt, ist aus dem alten Leben, in welchem er der Sünde diente, in das neue Leben, in welchem er mit dem göttlichen Geiste erfüllt ist, eingetreten; die Entfremdung von Gott ist aufgehoben, der Gläubige steht in Christo mit Gott selbst in ungetrennter Gemeinschaft, er bedarf keiner weitern Vermittelung und hat namentlich nichts mehr mit dem Gesetze zu thun, darum darf er sich auch keine willkürliche Gebote stellen lassen; indessen ist der Sieg über die Sünde doch noch nicht in der Weise errungen, daß der Christ nicht beständig fortfahren müßte, sich unter dem Beistande Gottes immer mehr von der Sünde zu reinigen, um immer mehr ein des Herrn würdiges Leben zu führen; darum muß er allezeit wachen und beten, daß er der Vollendung immer näher komme. — Wie der Glaube den Einzelnen mit Christus verbindet, so ist er zugleich das Band, durch welches die Einzelnen mit einander zu einer Gemeinschaft verbunden werden, diese Ge-

meinschaft ist die ἐκκλησία, deren bleibendes Haupt der erhöhte Christus ist, sie ist das Reich des Sohnes Gottes, welches im Gegensatze gegen die Welt, die sich unter der Obrigkeit der Finsterniß befindet, steht. Die πίστις, die den Christen zu einem Gliede dieses Reiches macht, ist nothwendig mit der ἐλπίς verbunden, denn die Vollendung des göttlichen Reiches, sowie der einzelnen Gläubigen ist eine zukünftige; sie tritt erst dann ein, wenn Christus sich offenbaren wird, mit ihm werden auch die Seinen offenbar werden in Herrlichkeit. Dies ist in Kurzem der Lehrgehalt unseres Briefes, wer sieht nicht, daß es ganz und gar derselbe ist, der auch in den übrigen Briefen des Ap. Paulus hervortritt? —

So bedeutend nun aber auch die Uebereinstimmung ist, so läßt sich doch nicht leugnen, daß unser Brief seine Eigenthümlichkeiten hat, durch die derselbe sich von den übrigen Briefen des Ap. unterscheidet. Diese sind es, welche Mayerhoff hervorzuheben sich bemüht hat, und durch die er seine Behauptung, der Brief an die Colosser sei nicht für ein Werk des Ap. Paulus zu halten, zu begründen sucht. Eine Untersuchung der von Mayerhoff angeführten Gründe wird dazu dienen, sowohl die Eigenthümlichkeiten unseres Briefes erkennen zu lassen, als auch die Frage zu beantworten, ob dieselben der Art sind, daß dem Briefe um ihretwillen die Authentie abgesprochen werden müsse. —

Mayerhoff hebt zuerst die lexikalische Verschiedenheit der Sprache und zwar 1) in negativer 2) in positiver Hinsicht hervor [399]). Die erstere soll sich in dem Mangel der

---

399) Dieser Untersuchung läßt M. eine Betrachtung des Gebrauchs von *Ἰησοῦς* und *Χριστός* in ihrer Besonderheit und Verbindung mit einander, wie auch in ihrer Verknüpfung mit *ὁ κύριος* voraufgehen. Als unpaulinisch wird es darnach bezeichnet, daß es Col. III, 24 heißt: *τῷ κυρίῳ Χριστῷ*; da Paulus niemals *Χριστός* für sich mit *κύριος* verbinde, sondern entweder sage: *ὁ κύριος Ἰησοῦς* oder *Ἰησοῦς ὁ κύριος* oder *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός* oder endlich *Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν*. Allerdings ist jenes eine bei P. sonst nicht

meisten Pauliniſchen Lieblingsausdrücke zeigen. Allein M. iſt bei der desfalſigen Nachweiſung nicht nur ungenau, ſondern auch einſeitig verfahren. Bei Weitem die meiſten der von ihm aufgeführten Ausdrücke ſind gar nicht für Pauliniſche Lieblingsausdrücke zu halten, da ſie ſich in mehreren ſeiner Briefe nicht finden, ja eine nicht geringe Anzahl derſelben bei ihm nur ein paarmal oder gar nur einmal vorkommen; man vergleiche in dieſer Hinſicht nur den Gebrauch der Worte: *δικαίωμα*, *δικαίωσις*, *δικαίως*, *σωτήρ*, *κλητός εἴδωλον*, *εἰδωλολατρεία*, *εἰδωλόθυτον* (nur 1 Cor.), *δοκιμή* u. ſ. w.; ſelbſt das Fehlen von Worten, wie *σώζειν*, *καλεῖν*, *πιστεύειν* kann gegen den Paul. Urſprung unſers Briefes nicht entſcheiden; erregt daſſelbe Verwunderung, ſo iſt dies auf gleiche Weiſe der Fall, der Brief mag Pauliniſch ſein oder nicht; einen beſonderen Nachdruck legt M. darauf, daß *πιστός* außer in den Parallelſtellen IV, 7 und von da auf I, 7 übertragen, nicht vorkomme, allein auch in dem Römer- und Philipperbrief würde man dies Wort vergebens ſuchen; die Wörter *καυχάομαι*, *καύχημα*, *καύχησις*, die ſchon eher für eigentliche Lieblingsausdrücke des Ap. P. gelten können, werden von ihm doch keinesweges in ſo gleichmäßiger Weiſe gebraucht, daß der Mangel derſelben Verdacht gegen unſern Brief erregen darf, zumal nicht, wenn man ſieht, daß dieſelben im 1. Theſſalonicherbrief, ſo wie in dem Briefe an Philemon gleichfalls nicht vorkommen. Beſondere

---

vorkommende Verbindungsweiſe; allein ganz conſtant iſt der Ap. ſich doch keineswegs in der Gebrauchsart jener Bezeichnungen des Erlöſers. So findet ſich, wie M. ſelbſt bemerkt, 2 Cor. IV, 5 und Phil. III, 8.: *Χριστὸν Ἰησοῦν κύριον* und, während er ſonſt *διά* nie mit *Χριστός*, ſondern entweder nur mit *Ἰησοῦς* oder mit *Ἰησοῦς Χριστός* verbindet, trifft man doch 2 Cor. I, 5: *διὰ τοῦ Χριστοῦ* an. Finden ſich alſo Abweichungen von der gewöhnlichen Regel in ſolchen Briefen, die doch gewiß Pauliniſchen Urſprungs ſind, ſo kann auch eine einzelne Abweichung im Coloſſerbriefe nichts gegen die Authentie deſſelben beweiſen. —

Verwunderung muß es gewiß erregen, daß M. sogar zwei Wörter, nämlich: *σωτήριος* [400]) und *κοινόω* zu jenen Lieblingsausdrücken zählt, obwohl P. sich derselben in keinem seiner Briefe bedient. —

Wichtiger könnte es scheinen, daß die Partikeln: *εἰ μή, εἴ τις, εἴπως, εἴπερ, οὐδέ* und *οὔτε* fehlen; allein die erste findet sich weder in den 6 ersten Kapiteln des Römerbriefes, noch auch in dem Brief an Philemon; im Philipperbrief kommt sie nur einmal vor, ähnlich verhält es sich mit der zweiten; der dritten bedient sich P. nur dreimal, der vierten viermal; auch jene beiden Negationen kommen in bedeutenden Abschnitten, ja selbst in einigen Briefen gar nicht vor. Nicht anders steht es mit den Partikeln: *ἄρα, διό, διότι, ἔτι, οὐκέτε, μηκέτι;* auch die Part. *τέ*, worauf sich M. gleichfalls beruft, findet sich in dem Galater- und 1 Thessalonicherbrief und in dem Brief an Philemon nicht. Aus diesen Bemerkungen erhellt, daß auch diese Partikeln nicht für Lieblingsausdrücke des Ap. gelten können. Bedient er sich derselben in einigen Briefen oftmals, so hat dies seinen Grund nicht nothwendigerweise in einer besondern Neigung für dieselben, sondern vielmehr darin, daß sie einem griechischen Schriftsteller überhaupt gäng und gäbe waren. — Noch weniger läßt sich aus dem Fehlen der Ausdrücke: *δικαιοσύνη* und *νόμος* etwas gegen die Authentie des Briefes folgern, da sich dasselbe aus der besonderen Tendenz des Briefes hinlänglich erklärt. — Uebrigens ist noch Folgendes zu bemerken:

1) Das Aufzählen einer solchen Reihe von nicht vorkommenden Ausdrücken kann zwar bestechend sein, allein es ist doch zu bedenken, daß der Brief ein wunderliches Ansehen haben müßte, wenn alle jene Worte, trotz seines geringen Umfanges, sich darin zusammenfinden sollten.

---

400) *Σωτήριος* kommt zwar Tit. II, 11 vor, indessen gelten weder die Pastoralbriefe, noch der zweite Brief an die Thessalonicher unserm Kritiker für Paulinisch.

2) Es darf nicht übersehen werden, daß P. sich in dem Gebrauche einzelner Ausdrücke, namentlich der Partikeln sehr ungleich ist; z. B. ἐάν gebraucht derselbe im Römerbrief 20mal, im 1. Corintherbrief gar 45mal, im Philipperbrief dagegen gar nicht; ἤ steht 1 Cor. 52mal, Phil. nur 2mal, οὐχί 1 Cor. 14mal, in den drei Briefen an die Philipper, Galater und Philemon gar nicht u. s. w.; dasselbe ist auch mit andern Ausdrücken der Fall; man vergl. z. B. den Gebrauch der Wörter: δόξα, ἐγείρω, ἔθνος, ἐκκλησία, σάρξ, σοφία ꝛc. Je weniger man sich hierüber zu verwundern hat, desto unpassender ist es, auf den Grund einer solchen Erscheinung hin einem Briefe die Authentie absprechen zu wollen.

Die Einseitigkeit der Mayerhoff'schen Beweisführung zeigt sich namentlich darin, daß nicht erwähnt wird, wie nicht wenige der im Colosserbriefe vorkommenden Ausdrücke sich im N. T. nur bei dem Ap. Paulus finden; dahin gehören: οἱ ἅγιοι, als einfache Bezeichnung der Christen, ἀναχαινόω, ἀνοίγειν τὴν θύραν, ἄπειμι, ἁπλότης, ἑδραῖος, εἴγε, οἱ ἔξω zur Bezeichnung der Nichtchristen, θέλω ὑμᾶς εἰδέναι, ἰσότης, οἰκονομία im tropischen Sinne, παλαιὸς ἄνθρωπος, τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, ἀποθνήσκειν σὺν Χριστῷ, συνθάπτειν, σῶμα τοῦ Χριστοῦ in der Bedeutung: Gemeinde Christi; ἀποκαταλλάσσω findet sich freilich nur noch im Epheserbrief, allein auch das Simplex kommt nur in den Paul. Schriften vor und βραβεύω ist zwar ἅπ. λεγ.; aber βραβεῖον findet sich nur von P. gebraucht. —

Zweitens hebt Mayerhoff die lexikalische Verschiedenheit in positiver Hinsicht hervor, indem er sich auf solche Ausdrücke beruft, die nur in unserem, nicht aber in den unbezweifelt ächten Paul. Briefen vorkommen. Der Brief an die Colosser hat allerdings in dieser Hinsicht seine Eigenthümlichkeiten, allein daran fehlt es ja keinem der Briefe des Apostels. Indem M. hiebei darauf aufmerksam macht, daß manche Begriffe dort anders ausgedrückt sind, als es dem Ap. sonst gewöhnlich ist, so ist doch nicht zu übersehen,

daß P. ähnliche Begriffe überhaupt auf verschiedene Weise auszudrücken pflegt. Das Evangelium bezeichnet P. gewöhnlich durch ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, öfters auch durch: ὁ λόγος τῆς ἀληθείας; nirgends aber durch ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ, als nur Col. III, 16; allein M. sagt selbst, daß P. sich auch der Ausdrücke: λόγος ἐπαγγελίας, λόγος σοφίας und γνώσεως, λογ. τῆς καταλλαγῆς, λογ. ζωῆς dafür bediene; ist aber dies der Fall, so kann der einmalige Gebrauch von λόγος τοῦ Χρ. nichts gegen die Authentie des Briefes entscheiden, und zwar um so weniger, als mehrere der eben angeführten Bezeichnungen gleichfalls nur einmal vorkommen. — Besonders zu berücksichtigen sind hier die ἅπαξ λεγόμενα; freilich will M. aus dem Gebrauch derselben im Allgemeinen nichts folgern; allein Einiges dient ihm doch dabei zum Anstoß: so das Wort πιθανολογία; M. hebt einerseits hervor, daß P. statt dessen 1 Cor. II, 4 unter gleichen Verhältnissen: ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις gebraucht und andrerseits, daß die Neigung zur Zusammensetzung mit λογια nur dem Verf. des Colosserbriefes eigen sei; allein dagegen ist zu bemerken, daß auch jene Phrase eben nur das eine Mal vorkommt, und daß die Zusammensetzung mit λογια sich auch im Römerbrief findet (Röm. XVI, 18 χρηστολογία). Die Worte: συλαγωγέω, καταβραβεύω, παραλογίζομαι sollen verdächtig sein, weil P. sich unter ähnlichen Verhältnissen der Ausdrücke: ταράσσω, μεταστρέφω, τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθομαι, ἐγκόπτω, ἐξαπατάω, φρεναπατάω, ἀπατάω bediene; allein alle diese Worte gebraucht P. nur ein- oder zweimal, warum sollen denn nun gerade diejenigen, welche im Colosserbrief vorkommen, nicht für Paulinisch gelten dürfen? Besonders auffallend aber ist es, wenn M. behauptet, daß P. für μεταχινέω, welches nur unserm Briefe eigenthümlich ist, entweder σαίνομαι oder σαλεύω gebrauche und daß bei ihm weder κινέω noch ein derivatum davon vorkomme, denn σαίνομαι steht nur 1 Thessal. III, 3; σαλεύω gar nur 2 Thessal. II, 2, also in einem Briefe, den M. gar nicht für Paulinisch gelten lassen will

und von *κινέω* findet sich 1. Cor. XV, 58 das derivatum *ἀμεταχίνητος*. — Daß *δειγματίζω* ein *ἅπ. λεγόμενον* ist, läßt sich nicht leugnen, wenn M. nun aber bemerkt, daß P. weder *δεῖγμα* noch *παραδειγματίζω*, noch *ὑπόδειγμα* noch *ὑποδείκνυμι* noch *δείκνυμι* (das letztere nur 1 Cor. XII, 31) habe, so ist kaum zu begreifen, wozu diese Bemerkung dienen soll, da sich alle diese Ausdrücke auch nicht im Cololosserbriefe finden; soll sie darauf hindeuten, daß dem Ap. alle von *ΔΕΙΚΩ* abgeleiteten Worte fremd seien, so wäre das offenbar unrichtig, da P. allerdings: *ἀπόδειξις*, *ἔνδειγμα*, *ἐνδείκνυμι* und *ἔνδειξις* gebraucht. —

Wenn M. sich auch darauf beruft, daß manche Ausdrücke im Colosserbrief nicht in demselben Verhältnisse vorkommen, wie in den übrigen Paulin. Briefen, so genügt es gewiß vollkommen, auf die S. 423. gemachte Bemerkung zu verweisen; eben so wenig ist es von Gewicht, daß der Verf. unseres Briefes eine besondere Neigung zu Zusammensetzungen zeigen soll, da M. selbst zugiebt, daß dem Ap. P. dieselbe gleichfalls nicht fremd ist; durchaus unrichtig aber ist es, wenn M. meint, der Verf. des Colosserbriefes unterscheide sich von dem Ap. P. auch dadurch, daß ihm die Verbindung der Präp. *ἐν* mit einem Substantivum abstractum eigenthümlich sei, denn Verbindungen wie *ἐν πνεύματι*, *ἐν δυνάμει πν. ἁγίου*, *ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων*, *ἐν δόξῃ*, *ἐν χάριτι Χριστοῦ*, *ἐν σπλάγχνοις Ἰησοῦ Χρ.*, *ἐν πολλῇ ἐπιθυμίᾳ* sind dem Ap. ja keineswegs fremd. — Als bedeutsamer erscheint es allerdings, daß nur in unserm Briefe *Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος* steht, während Paulus sonst durchgängig *Ἰουδαῖος καὶ Ἕλλην* hat; allein diese Abweichung ist doch keineswegs so gewichtig, daß sie nicht auch dem Ap. begegnen konnte, da es in der Verbindung, worin der Ausdruck hier vorkommt, ganz gleichgültig ist, welches der beiden Worte voransteht.

Auch die grammatische Verschiedenheit betrachtet M. zuerst von ihrer negativen und dann von ihrer positiven Seite.

Besonderer Nachdruck wird hinsichtlich der erstern darauf gelegt, daß die Partikel γάρ sehr zurücktrete; und wirklich findet sich dieselbe auch in keinem Paul. Briefe so selten gebraucht, wie in dem Collosserbriefe; allein es ist doch nicht zu übersehen, daß P. auch sonst bisweilen Satz an Satz knüpft, ohne sich jener Partikel zu bedienen; so findet sie sich 1 Cor. VI. nur zweimal und Phil. IV. gar nur einmal gebraucht. — So wie diese Begründungspartikel, so treten auch die Folgerungspartikeln in unserm Briefe zurück; allein man kann doch nicht sagen, daß die hier vorherrschende Verbindungsweise vermittelst des Relativpronomens und der Participien unpaulinisch sei. — Richtig ist sodann zwar die Bemerkung, daß unser Brief verhältnißmäßig wenige Anakoluthieen hat, allein was anders läßt sich daraus folgern, als, daß P. hier die Hauptgedanken schärfer ins Auge fassend, nicht so häufig zu Nebengedanken abschweift, als es ihm sonst wohl gewöhnlich ist? — Daß sich von der oratio variata auch in diesem Briefe ein Beispiel (I, 6) findet, giebt M. selbst zu [401]). — Ferner wird noch bemerkt, daß die Form κήρυσσω, die Construction des Infinitivs mit dem Artikel und die Composition mit ὑπέρ fehlen. Allein der Form κήρυσσω hätte sich P. hier nur I, 9 bedienen können, da er sich hier aber, wie es ihm auch sonst sehr gewöhnlich ist, ἡμεῖς nennt, so kann das Fehlen jener Form offenbar keine Verwunderung erregen; statt der Verbindung des Infinitivs mit dem Vorhergehenden vermittelst des Artikels findet in unserm Briefe einigemal die Anknüpfung auf eine unmittelbare Weise statt, die sich auch sonst in den Paul. Briefen findet; endlich die Composition mit ὑπερ findet in den verschiedenen Briefen

---

401) M. beruft sich auch auf das Fehlen von langen Parenthesen, als hätte P. ohne dieselben nicht schreiben können; daß er sich derselben bisweilen bedient, ist gewiß; indessen keinesweges so häufig, als man wohl zuweilen gemeint hat: eine kleinere Parenthese giebt übrigens auch M. in unserem Br. IV, 11. zu. —

doch in sehr verschiedenem Verhältniß statt, so steht im Galaterbrief nur ein so zusammengesetztes Wort: nämlich I, 13 ὑπερβολή. Wenn M. ferner behauptet, die Zusammensetzung mit συν komme im Colosserbrief verhältnißmäßig selten vor, so ist dies unrichtig, da sich hier 9 Wörter, im Galaterbrief dagegen nur 7 Wörter so zusammengesetzt finden. —

Für die grammatische Verschiedenheit in positiver Hinsicht beruft sich M. zunächst darauf, daß der Colosserbrief den Sing. οἰκτιρμός (vergl. Röm. XII, 1. 2 Cor. I, 3. Phil. II, 1) hat, ferner daß III, 1 σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ steht (wogegen Phil. II, 1 σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί), daß sich bei P. sonst nicht die Redensart: πᾶν ὅ, τι ἂν ποιῆτε findet[402]) u. s. w.; wer möchte aber auf solche Eigenthümlichkeiten auch nur das geringste Gewicht legen? Unserem Briefe eigenthümlich ist es ferner allerdings, daß I, 16. 21, wo die Construction nach einem Particip ins Verbum finitum übergeht, dem letztern δέ beigefügt ist; allein das Uebergehen von dem Particip ins Verb. fin. ist dem Ap. nicht ungewöhnlich, die Hinzufügung von δέ aber erklärt sich hinlänglich daraus, daß diese Construction hier gerade da angewendet ist, wo der durch das Verb. fin. ausgedrückte Gedanke einen scharfen Gegensatz zu dem vorhergehenden bildet. — Als das Auffallendste bezeichnet M. „das förmliche Jagen nach Synonymen"; allein gerade in dieser Häufung synonymer Ausdrücke giebt sich der eigenthümlich Paulinische Character recht deutlich zu erkennen; man vergleiche nur z. B. das erste Kapitel des Philipperbriefes, da heißt es V. 3: ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν — — ἐν πάσῃ δεήσει μου ὑπὲρ ὑμῶν — — τὴν δέησιν ποιούμενος; V. 7: ἐν τῇ ἀπολογίᾳ καὶ βεβαιώσει τοῦ εὐαγγελίου; V. 9: ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει; V. 10: εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι; V. 11:

---

402) Wenn sich auch sonst bei P. nicht πᾶν, ὅ, τι ἄν findet, so kommt doch 1 Cor. XVI, 2 das ähnliche ὅ, τι ἄν c. conj. praes. vor. —

εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον θεοῦ; V. 15: διὰ φθόνον καὶ ἔριν; V. 20: κατὰ τὴν ἀπαραδοκίαν καὶ ἐλπίδα μου; V. 24: μενῶ καὶ συμπαραμενῶ; V. 25: εἰς τὴν ὑμῶν προκοπὴν καὶ χάραν τῆς πίστεως[403]). — Der Synonymenverbindung verwandt ist die Verknüpfung derselben Ausdrücke zur Verstärkung des Gedankens; auch diese findet sich in unserem Briefe: M. meint nun, in den ächten Paul. Briefen komme dieselbe nicht so häufig als dort vor, indem er zur Vergleichung auf den Philipperbrief hinweist, wo nur II, 13 eine ähnliche Verbindungsweise statt habe; allein warum hat er hiebei andere Briefe, z. B. den an die Galater (vergl. I, 11. V, 1. VI, 11) unberücksichtigt gelassen? Endlich wird noch von M. bemerkt, daß im Colosserbrife häufiger als bei P. mehrere Genitive mit einander verbunden werden. „Von einem vorangegangenen Genitiv", sagt derselbe, „hängt der erste einen zweiten und der zweite zuweilen auch einen dritten regierenden Genitiv ab; vergl I, 5. 9. 11. 12. 13. 20. 21. 27. II, 2. 11. 12. 18 u. s. w.[404])." — Allein eine solche Häufung der Genitive zeugt eher für als gegen die Authentie unseres Briefes, da dieselbe gerade dem Ap. P. besonders eigenthümlich ist; finden sich doch auch davon in seinen Briefen mehrere Beispiele, daß nicht nur der von einem Subst. regierte Genitiv einen neuen Genitiv regiert, sondern auch von diesem noch ein Genitiv abhängt; vergl. z. B. 2 Cor. IV, 6. 1 Thessal. I, 3. —

Es folgt nun in der Mayerhoff'schen Kritik die Betrachtung der in unserm Briefe herrschenden Denk- und Darstellungsweise. „Die Darstellung der Gedankenwelt unsers Schriftstellers, sagt Mayerhoff, haben wir bisher nur in

---

403) Noch gehäufter zeigen sich die Synonymen gleich im Anfang des zweiten Kapitels V. 1—4 und V. 14—18.

404) M. verfährt hier sehr ungenau, da nach II, 18 kein weiteres Beispiel der Art vorkommt, das „u. s. w." also gar nicht an seinem Platze steht. —

ihrer ganz äußern Erscheinung verfolgt, den Styl nur nach seiner äußern Seite mit dem pauliniſchen verglichen, und es iſt daher unſere Aufgabe, die innere Seite deſſelben von der Darſtellungsform bis zu ihrem Grunde, der Denkweiſe, aufſteigend, mit der pauliniſchen vergleichend zu entwickeln." In Beziehung auf die Stylform heißt es dann weiter: „Wir gewahren beim P. im Ganzen eine ſyſtematiſchartige Entwickelung; der Geiſt iſt ſtark genug, wenn auch nicht den Drang der einzelnen Gedanken nach logiſchen Geſetzen überall zu zügeln, doch die Hauptentwickelung überall im Auge zu behalten. Daher gewahren wir in dem dogmatiſchen Theile ſeiner Briefe einen wahrhaften Kampf des Gedankendranges und des ſyſtematiſchen Geiſtes, und gleichſam müde von dieſem Kampfe, läßt ſich der Ap. in dem paränetiſchen Theile der Briefe gehen; wenn im dogmatiſchen ein logiſcher Gang unverkennbar iſt, verſchwimmen die Paränesen durch einander." — Dieſe Bemerkung iſt allerdings im Ganzen richtig: in dem erſten Theile ſeiner Briefe herrſcht ein feſter Gedankengang, eine innere Gedankenentwickelung vor, während in dem zweiten Theile mehr nur eine loſe Gedankenverbindung hervortritt. Allein mit Unrecht wird behauptet, daß ſich in dem Coloſſerbriefe das umgekehrte Verhältniß findet. Aus der oben gegebenen Darſtellung erhellt zur Genüge, daß ſich auch hier in dem dogmatiſchen Theile die Gedanken des Schriftſtellers in guter Ordnung, der denſelben zu Grunde liegenden Gedankeneinheit gemäß, ununterbrochen fortentwickeln, daß ſich im paränetiſchen Theile dagegen die einzelnen Gedankengruppen ohne logiſche Fortentwickelung loſe aneinanderreihen. Hätte unſer Kritiker nur den guten Willen gehabt, die dem erſten Theile zu Grunde liegende Gedankeneinheit aufzufinden, ſo hätte er dem Briefſteller nimmer ein dem Ap. P. fremdes „Durcheinander der Gedanken" vorwerfen können. — Dieſes Durcheinander ſoll ſeinen Grund in der Gedankenarmuth des Schriftſtellers haben und dieſe ſich in den überall hervortretenden Tautologieen im Kleinen

und gleichförmigen Wiederholungen im Großen zeigen. Von jenen ist bereits vorher die Rede gewesen, hinsichtlich dieser — nämlich der Wiederholungen derselben Gedanken — beruft sich M. auf folgende Stellen: I, 5 und 6; I, 3. 8 und 9; I, 7 und IV, 7; I, 9 und 10; I, 16; I, 15 und 17; I, 18; I, 20; I, 21; I, 23 und I, 5; I, 23 und 24; I, 25. 28 und 29; II, 3 und I, 26; II, 4. 8. 16 und 18; II, 7 und I, 23; II, 9 und 10; II, 11. -- Die Betrachtung dieser Stellen lehrt allerdings, daß sich in unserem Briefe der Gedanke oft durch Wiederholung und Wiederaufnahme des schon Gesagten fortentwickelt; aber ist das eine unpaulinische Darstellungsweise? Im Gegentheil; sie ist dem Ap. P. so eigenthümlich, daß man sich in der That nicht genug darüber verwundern kann, wie M. gerade dasjenige, worin sich der Paulinische Character dieses Briefes auf eine recht hervorstechende Weise kund giebt, als ein Zeugniß für die Unächtheit desselben anführt. Ja, hätten wir es hier nur mit leeren Tautologieen zu thun, so könnte man ihm beistimmen, allein diese sind unserem Briefe eben so fremd, wie den übrigen Briefen des Ap. Paulus; es sei denn, daß man darin, wenn derselbe Gedanke in immer neuen Wendungen und Beziehungen hervortritt, und sich auf diese Weise immer vollständiger entfaltet, nichts als eine leere Tautologie sieht. — So wenig nun eine solche Darstellungsweise als ein Zeichen von Gedankenarmuth gelten kann, eben so wenig darf man die vorhin berücksichtigte, dem Ap. P. eigenthümliche Synonymenhäufung hieraus ableiten, da sie vielmehr dazu dient, durch jeden neuen Ausdruck auch ein neues Moment im Gedanken hervorzuheben, das in den früheren noch nicht hervortrat und demnach das Zeichen eines in sich reichen und lebendigen Gefühls ist, das sich auf diese Weise in seiner ganzen Fülle zur Darstellung zu bringen sucht. —

Wie steht es nun endlich mit der in unserem Briefe sich kund gebenden Denkweise? M. sieht sich genöthigt, einzugestehen, daß in den Hauptpunkten (in der Lehre von der

πίστις überhaupt, so wie von deren Verhältniß zur ἀγάπη und von der Gnadenwahl) zwischen dem Verf. des Colosserbriefes und dem Ap. P. volle Uebereinstimmung herrsche; dasselbe Zugeständniß macht er auch in Beziehung auf das Wesentliche in den übrigen Lehren; in Nebenpunkten jedoch glaubt er eine Verschiedenheit nachweisen zu können. Allein bei genauer Betrachtung ergiebt sich ein ganz entgegengesetztes Resultat. Zunächst ist zu bemerken, daß sich jener Schein einer Verschiedenheit zuweilen nur durch eine falsche Erklärung der betreffenden Stellen erzeugt, so wenn M. meint, daraus, daß der Ausdruck τὰ στοιχεῖα τ. κ. mit ἐντάλματα καὶ διδασκαλίαι τῶν ἀνθρ. II, 22 verbunden werde, gehe hervor, daß der Verf. unseres Briefes das Gesetz ein „Menschenwerk" nenne oder aus I, 27 erhelle, daß derselbe nicht sowohl Gott, als vielmehr Christus als den Gegenstand der christlichen ἐλπίς bezeichne. Einigemal findet selbst M. die Verschiedenheit nicht in dem Gedanken, sondern nur im Ausdruck, so, wenn er sagt, daß in unserem Briefe „die Polemik gegen den νόμος nicht an dieses Wort, sondern an den Ausdruck δόγματα geknüpft ist", daß der νόμος hier als σκιὰ τῶν μελλόντων bezeichnet, oder endlich, daß hier von Gott gesagt werde, er habe die Handschrift ausgelöscht, indem er sie an das Kreuz Christi angeheftet habe. Allein wer giebt uns ein Recht zu der Behauptung, daß P. seine Ideen immer nur ganz auf dieselbe Weise habe ausdrücken können? Welche Beschränktheit müßte man da dem Ap. zutrauen! Hinsichtlich der Lehre von der Person Christi erkennt M. im Wesentlichen die Uebereinstimmung an, doch meint er, daß dieselbe bei dem Verf. des Colosserbriefes im Einzelnen weiter entwickelt sei, als bei Paulus; allein auch bei der Begründung dieser Meinung hat sich M. mehreremal einer falschen Interpretation schuldig gemacht, so wenn er sagt, daß „Christus von jenem seiner vormenschlichen Existenz nach Gott entschieden untergeordnet, ja selbst als das erste Geschöpf Gottes bezeichnet werde"; abgesehen davon,

wie wunderlich es ist, in einer solchen Arianischen Idee eine weitere Entwickelung der Pauliniſchen Lehre zu finden, ist diese Behauptung durch nichts Anderes zu rechtfertigen, als durch eine falsche Erklärung von πρωτότοκος; eben so beruht die Behauptung, daß im Colosserbriefe gelehrt werde, die Welt, die Gott in dem πρωτότοκος mitgeschaffen habe, entwickele sich auch im Einzelnen durch denselben, auf falscher Erklärung, da in der betreffenden Stelle nirgends ein Unterschied zwischen der Welt im Ganzen und dem Einzelnen in der Welt gemacht wird. Vornehmlich glaubt M., gebe sich eine weitere Entwickelung der Paul. Lehre darin zu erkennen, daß nicht nur die Schöpfung, sondern auch die Erhaltung der Welt auf die Vermittelung des πρωτότοκος zurückgeführt werde; allein es ist durchaus nicht einzusehen, warum nicht P. selbst schon diese Idee gehabt haben könne, um so weniger, als er in der That, wenn er nur einigermaßen wußte, was seine Lehre, daß die Welt durch Christus erschaffen worden (1 Cor. VIII, 6), zu bedeuten habe, auch die Erhaltung der Welt von Christus abhängig denken mußte; noch auffallender aber ist es offenbar, wenn M. sagt: „der Gedanke, daß, als Christus Mensch ward, die ganze Fülle des Göttlichen miterscheinen mußte, ließ sich aus Paulus Ansicht richtig folgern", da ja gerade dieser Gedanke den wesentlichen Mittelpunkt der ganzen Pauliniſchen Christologie bildet. — Eben so wenig bedürfen die Behauptungen, daß nur im Colosserbriefe die Befreiung des Sünders aus der Macht der Finsterniß und die Versöhnung desselben der Thätigkeit Gottes — statt der Thätigkeit Christi — zugeschrieben, und daß nur hier Christus als der Sieger über den Teufel dargestellt werde, einer Widerlegung, da das Eine wie das Andere auch sonst als die Lehre des Apostels P. deutlich genug hervortritt; endlich meint M., in der Lehre von der Wiederkunft Christi, wie sie unserem Briefe eigenthümlich ist, eine Vergeistigung der Pauliniſchen Lehre zu erkennen; allein offenbar mit Unrecht,

denn abgesehen davon, daß diese keiner Vergeistigung bedarf, sind auch die Andeutungen über die Lehre von der Wiederkunft Christi, wie sie sich I, 5. 27. III, 4. 21 finden, viel zu kurz, als daß sich daraus jene Behauptung Mayerhoff's begründen ließe. —

Obwohl die angestellte Betrachtung lehrt, daß der in unserem Briefe enthaltene Lehrgehalt keine Abweichung von dem Paulinischen Lehrtypus zeigt, ja daß sich in jenem auch keine Fortbildung dieses zu erkennen giebt, so ist doch anzuerkennen, daß das dort Ausgesprochene dazu dient, die Paulinische Lehre in einzelnen Punkten klarer zu erkennen, als sie sich sonst in den Aussprüchen des Ap. darlegt. Dies ist namentlich der Fall in den beiden Lehrstücken von der Vermittelung der Schöpfung durch Christus und von der Herrschaft desselben über das Universum. Freilich finden sich auch in den übrigen Briefen Andeutungen dieser Lehren, allein sie sind dort nur gelegentlich eingestreuet, während sie hier mit besonderem Nachdruck hervorgehoben und bestimmter ausgeprägt sind, weshalb denn auch dieser Brief zu einer klaren Einsicht in den Inhalt und Zusammenhang des Paulinischen Systems von großer Wichtigkeit ist. —

Zum Beweise, daß unser Brief nicht authentisch sei, bezieht sich M. zuletzt auch auf das Verhältniß desselben zu dem Epheserbrief und auf die darin enthaltene Polemik gegen die Irrlehrer. Der über die Irrlehre handelnde Abschnitt ist zwar nicht vollendet, indessen erhellt aus demselben so viel, daß M. die Irrlehre für Cerinthismus hält und dem Briefe die Authentie deshalb absprechen will, weil dieses System erst nach der Paulinischen Zeit hervorgetreten sei. Daß M. mit Unrecht jene Irrlehre und den Cerinthismus identificirt, ist bereits nachgewiesen; deshalb bedarf der daraus abgeleitete Beweis auch keiner weitern Berücksichtigung. Was aber das Verhältniß des Briefes zu dem an die Epheser betrifft, so sucht M. nachzuweisen, daß der Verfasser jenes diesen vor sich gehabt und auf seine Weise benutzt habe.

Die Durchführung dieser Meinung ist jedoch keineswegs der Art, daß eine solche Benutzung dadurch bewiesen würde. Nur wenn es als ausgemacht vorausgesetzt wird, daß der Epheserbrief (woran wir übrigens nicht zweifeln) von P. herrührt, der Colosserbrief aber nicht, ist auch die Annahme solcher Benutzung nothwendig, da ohne dieselbe die mannigfache Uebereinstimmung beider Briefe in Gedanken und Worten unerklärbar bliebe. Da sich aber kein Grund gezeigt hat, um dessentwillen man dem Colosserbrief die Authentie abzusprechen hätte, sondern die Betrachtung sowohl der lexikalischen und grammatischen Beschaffenheit als auch der Darstellungs- und Denkweise desselben nur dazu dienen kann, die Authentie dieses Briefes festzustellen, so ist auch jene Behauptung Mayerhoff's durchaus von der Hand zu weisen. M. selbst bemerkt bei der Vergleichung der Parallelstellen: Col. II, 12. 13 und Ephes. I, 19. II, 5. 6: „Dieselbe Ideenverbindung (die Zurückführung des Glaubens auf Gottes Macht, mit Stützung auf dasselbe Beispiel) könnten zwei verschiedene, von einander unabhängige Schriftsteller wohl haben, aber schwerlich mit so gleichen Worten. Von einem und demselben Bearbeiter ließe es sich freilich erklären; wo indessen schon so viel für die Verschiedenheit der Verfasser spricht, wird man diese Uebereinstimmung am natürlichsten aus einer Berücksichtigung erklären." Das Zugeständniß, daß sich die Uebereinstimmung bei einem und demselben Bearbeiter erklären lasse, welches M. hier in Beziehung auf eine Stelle giebt, kann mit vollem Rechte für alle Parallelstellen in Anspruch genommen werden. — Wenn man diese genau erwägt, wenn man bedenkt, wie der Verf. des Colosserbriefes, wenn dies nicht Paulus ist, bald ängstlich genau das Vorgefundene abgeschrieben, bald es erweitert, bald wieder es zusammengezogen und abgekürzt, bald es stärker oder schwächer umgestaltet, das Eine oder Andere aus seinem ursprünglichen Zusammenhang hieher oder dorthin gezogen, wie er dann das Fremde mit Eignem untermischt haben

müßte, um seinen Brief auf wunderliche Weise zusammenzuflicken, und wie es ihm doch möglich gewesen, denselben zu einem Ganzen in der Art zu gestalten, daß sich nirgends ein Flickwerk zu erkennen giebt, daß vielmehr das Ganze wie aus einem Guß entstanden erscheint, daß sich ganz und gar keine Stelle aufzeigen läßt, die aus der in dem Ganzen herrschenden Darstellungs- und Ausdrucksweise heraustritt, ja auch keine Stelle, die für sich unverständlich, nur aus der Vergleichung mit der entsprechenden Stelle im Epheserbriefe verstanden werden könnte, wenn man dies Alles bedenkt, so erscheint die Mayerhoffsche Hypothese offenbar als durchaus unhaltbar; vielmehr giebt sich der Colosserbrief als ein unleugbar originelles Werk zu erkennen; nicht minder aber ist dies auch der Fall mit dem Epheserbrief; doch läßt sich auch die große Verwandtschaft zwischen beiden Briefen nicht leugnen: die Parallelstellen, aus denen diese deutlich hervorleuchtet, wollen wir hier nach M. nebeneinander stellen:

Col. I, 1	Ephes. I, 1.
= I, 3. 5	= I, 15. 16. 13.
= I, 9	= I, 15.
= I, 10	= I, 17.
= I, 11	= I, 19.
= I, 14	= I, 7.
= I, 18	= I, 22.
(= I, 19	= I, 23.)
= I, 20	= I, 10. II, 16.
= I, 22	= I, 4.
= I, 23	= III, 18.
= I, 24 ff.	= III, 1—9.
= II, 8	= V, 6.
= II, 12. 13	= I, 19. II, 5. 6.
= II, 14	= II, 15.
= II, 19	= IV, 16.
= III, 5	= V, 3. 5.
= III, 6	= V, 6.

Col. III, 8. 9	Epheſ. IV, 22—24. 32.
= III, 12	= IV, 32. IV, 2—4.
= III, 16. 17	= V, 19. 20.
= III, 18	= V, 22.
= III, 19	= V, 25.
= III, 20	= VI, 1.
= III, 21	= VI, 4.
= III, 22—25	= VI, 5—8.
= IV, 1	= VI, 9.
= IV, 2—4	= VI, 18—20.
= IV, 5	= V, 15. 16.
= IV, 7. 8	= VI, 21. 22.

Stellt ſich nun trotz dieſer Verwandtſchaft jeder der beiden Briefe als ein originelles Werk dar, ſo iſt ſowohl die Meinung, daß die Briefe von verſchiedenen Verfaſſern herrühren, die ſich übrigens auch aus dem beiden Briefen gleich eigenthümlichen Pauliniſchen Character widerlegt, als auch die, daß P. bei der Abfaſſung des einen den andern benutzt habe, was ſich überdies von P. ganz und gar nicht erwarten ließe, zurückzuweiſen und es bleibt nur die Anſicht als haltbar übrig, daß beide Briefe zu derſelben Zeit -- der eine bald nach dem andern -- von dem Ap. Paulus verfaßt worden ſeien. Darüber nur kann geſtritten werden, welchen P. zuerſt geſchrieben habe. Beſtimmte Angaben hierüber von dem Ap. ſelber oder andere äußere Gründe, wonach dieſe Frage ſich mit Beſtimmtheit entſcheiden ließe, ſind nicht vorhanden. Schon in der Einleitung iſt nachgewieſen, daß die von Harleß angeführte Stelle Epheſ. VI, 21 vergl. mit Col. IV, 7 nichts für die frühere Abfaſſung des Coloſſerbriefes beweiſe, eben ſo wenig aber läßt ſich auch das Gegentheil aus dem Umſtande darthun, daß in der Ueberſchrift des Epheſerbriefes des Timotheus nicht, wie in der des Coloſſerbriefes, Erwähnung geſchieht, da hieraus noch gar nicht folgt, daß Timotheus zur Zeit der Abfaſſung jenes Briefes noch nicht bei Paulus geweſen ſei, indem dieſe Auslaſſung

irgend einen uns unbekannten Grund gehabt haben kann. Auch wenn unter dem Col. IV, 16 erwähnten Briefe unser Epheserbrief zu verstehen ist, so folgt daraus doch noch keineswegs mit Nothwendigkeit, daß dieser vor jenem verfaßt worden sei.

Will man dagegen jene Frage aus innern Gründen entscheiden, so hat, wie ich glaube, die Ansicht, welche dem Colosserbrief die Priorität zuerkennt, mehr für sich, als die entgegengesetzte; denn es ist doch jedenfalls wahrscheinlicher, daß Paulus, nachdem er durch Epaphras von dem Hervortreten der Irrlehre in Colossä benachrichtigt worden, den Brief, in welchem er sich ganz besonders mit dieser Irrlehre beschäftigt, früher geschrieben habe, als den, in welchem derselben keine bestimmte Erwähnung geschieht. Dazu kommt, daß für diese Ansicht auch die den Briefen eigenthümliche Darstellungsweise spricht; denn während in dem Epheserbriefe eine nicht zuverkennende Wortfülle herrscht, zeichnet sich der Colosserbrief durch seine gedrungene Kürze aus, so daß es allerdings den Anschein hat, P. habe, noch voll von der Fülle der Gedanken, die ihn bei der Abfassung des Colosserbriefes bewegten, diese in dem Schreiben an die Epheser sowohl verallgemeinert, als auch weiter ausgeführt. —

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Fuchs

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Huther, Johannes Eduard,

Commentar über den Brief Pauli an die Colosser

Hamburg 1841
Exeg. 524 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10411250-5